# Teleologie der menschlichen Gemeinschaft

---

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Würde eines Doktors
der Staatswissenschaften,
der Hohen Philosophisch-Historischen Fakultät
der Universität Basel

vorgelegt von

Theodor Geppert

aus Heessen

TOKYO 1948

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548219_0068

# Teleologie der menschlichen Gemeinschaft

---

**Inaugural-Dissertation**

zur

Erlangung der Würde eines Doktors
der Staatswissenschaften,
der Hohen Philosophisch-Historischen Fakultät
der Universität Basel

vorgelegt von

**Theodor Geppert**

aus Heessen

TOKYO 1948

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Genehmigt von der Philosophisch-Historischen Fakultät auf Antrag der Herren Professoren Dr. Edgar Salin und Dr. Herman Schmalenbach.

Basel, den 4. Juli 1940

Prof. Dr. E. Bonjour
Dekan

Ich entspreche einem Wunsche der Herren Referenten, wenn ich ausdrücklich erkläre, dass sie den wissenschaftlichen Charakter meiner Arbeit anerkannt haben, ohne sich hierdurch irgendwie mit den von mir vertretenen Anschauungen und Urteilen zu identifizieren.

# Inhaltsverzeichnis


EINLEITUNG
1. Zum Thema 1
2. Zur Methode 5

I. TEIL DIE NATÜRLICHE, WESENSMÄSSIGE TELEOLOGIE DER GEMEINSCHAFT 8
I. Natürliche Zielhaftigkeit der Gemeinschaft 8
1. Grundgedanken der Teleologie in der scholastischen Philosophie 8
a) Teleologie des Universums 8
b) Der Mensch in der Teleologie des Universums 11
c) Die Gemeinschaft in der Teleologie des Universums 16
d) Die teleologischen Sinnbereiche einiger typischer Gemeinschaftsformen 20
2. Ziel, Wert und Sein 32
a) Wert- und Seins(metaphysik) als Grundlage der Teleologie 32
b) Der ethische Normcharakter der Teleologie 34
c) Gedanken zu einer metaphysischen Grundlegung der Möglichkeit der Gemeinschaft 36
II. Natürliche Zielordnung der Gemeinschaft 42
1. Ordnung und Stufenbau der Gemeinschaft 42
a) Seinsordnung der Gemeinschaft 42
b) Stufen- und Wertordnung der Gemeinschaft 45
2. Ordnungsgesetze der Gemeinschaft 52
I. GESETZ: Das Ganzheitsprinzip in der Gemeinschaft 53
a) Gemeinschaft als Ganzheit 53
b) Das Ganzheitsgesetz in der Gemeinschaft 58
c) Gemeinwohl und Einzelwohl 63
II. GESETZ: Das Subsidiaritätsprinzip in der Geschaft 90
a) Die Begründung des Subsidiaritätsprinzips 91
b) Sinn und Umfang des Subsidiaritätsprinzips 96
3. Zusammenfassung: Gemeinschaft und Einzelmensch 106
a) Gemeinschaft und Einzelglied 109
b) Mensch und Gemeinschaft 112

II. TEIL DIE ÜBERNATÜRLICHE, HISTORISCH-EINMALIGE TELEOLOGIE DER GEMEINSCHAFT 118
I. Die übernatürliche Zielordnung der Gemeinschaft 118
1. Teleologie im katholischen Weltbild 119
2. III. GESETZ: Das übernatürlich-christliche Lebensprinzip der menschlichen Gemeinschaft 124
II. Übernatürliche Ziel-Vollendung der menschlichen Gemeinschaftsteleologie 138
1. Corpus Christi mysticum als Kirche 139
2. Corpus Christi mysticum als Reich Gottes 150
3. Corpus Christi mysticum als Gemeinschaft der gesamten K r e a t u r mit Gott 156

SCHLUSS: UTOPIE ODER WIRKLICHKEIT? 159
ANMERKUNGEN 169

# Einleitung

## 1. *Zum Thema*

Teleologie als Begriff und Denkform - als Wirklichkeit und Wirkkraft im Universum dadurch unberührt - hat in der "reinen Wissenschaft" nie recht Heimatrecht finden können. Dieses geheimnisvolle, unsichtbare Ordnungsprinzip in der Welt, der Menschheit und ihrer Geschichte erschien der Wissenschaft ehestens noch als eine "Hypothese", für die "die Erfahrung der Menschheit ... der Wissenschaft keinerlei Anhaltspunkte" zu bieten vermag. Geschichte ist dieser Soziologie Paretos dann nur:" fluxus et refluxus, dem Wellenschlag vergleichbar. Theorien oder Wünsche, das menschheitliche Geschehen in Prinzipien zu ordnen oder unterzuordnen, führen zu keinem Forschungsergebnis". (1) Und Teleologie gerät in sehr bedenkliche Nachbarschaft, wenn Robert Michels meint:" Die reinste Form teleologischer Darstellung ist die Utopie." (2)

Gewiss sollen hier nicht die Grenzen zwischen Soziologie und Sozialphilosophie verwischt werden: Aber die Soziologie betrachtet es doch als die "Aufgabe des soziologischen Denkens, historisch einmalige, konkrete gesellschaftliche Gesamtlagen zu durchschauen" (3). Wenn aber diese Soziologie damit "ein gesellschaftliches Sein ... vom Denken völlig durchdrungen, die Wirklichkeit völlig zum wissenschaftlichen Selbstbewusstsein erhoben" glaubt, so können doch bei einer "reinen Erfahrungswissenschaft", wie sie es sein will, gelinde Zweifel an diesem völligen Durchdringen der Wirklichkeit auftauchen.

Hier zeigt sich schon recht merklich der Ansatz, zugleich auch die Dringlichkeit und Notwendigkeit der Sozialphilosophie, die über die historische Einmaligkeit konkreter

gesellschaftlicher Gesamtlagen hinaus zur eigentlichen Tiefe gesellschaftlichen Seins, zu seinen Sinn- und Zielverflechtungen vordringen möchte. Wenn solch eine Sozialmetaphysik zu der klaren Erkenntnis einer immanenten oder gar transzendenten Zielordnung des gesellschaftlichen Seins kommt, dann gehört doch wohl diese im Sein angelegte Zielordnung mit zu der vollen Wirklichkeit der "konkreten gesellschaftlichen Gesamtlagen", auch wenn sie nicht mit den Methoden und Mitteln einer rein geisteswissenschaftlich nur die äusseren Erfahrungstatsachen darstellenden Soziologie zu erreichen ist.

Der Gedanke einer Teleologie des Kosmos ist altes Eigengut der platonisch-aristotelischen und mittelalterlich-christlichen Philosophie. Von dem Gedanken der Teleologie aus erfasste sie auch die Realitäten des gesellschaftlichen Seins, sah in Gesellschaft und Gemeinschaft das organische Wachsen und Sichentfalten eines allem Geschaffenen innewohnenden Télos. Als aber "der Philosophie der Glaube an eine die Materie von innen her bestimmende Form und Zweckursache abhanden kam, als die Seele aus der dem Körper zugeordneten Entelechie (Aristoteles) zu einem ihm fremden, wie in einem Gefängnis eingeschlossenen Wesen wurde (Descartes), war der Begriff des Organischen auch für die Gesellschaftslehre im Grunde bereits verloren".(4) Nicht nur für die Lehre, sondern auch für das wirkliche gesellschaftliche Leben! Die Lehre war nur der Ausdruck - und stets neues Ferment für den Zersetzungsprozess der sich auflösenden Gesellschaft. Die neue Wissenschaft der Soziologie, die der "Notwehr" gegenüber diesem Zerfall menschlichen Gesellschaftslebens ihre starke Entwicklung im letzten Jahrhundert mitverdankt, muss sich in Konsequenz ihrer eigenen Methode als nicht-berufen erklären, die normativen Baugesetze menschlicher Gemeinschaft ausfindig zu machen. Hier ergibt sich Aufgabe und Bedeutung der Sozialphilosophie, speziell der Sozialmetaphysik und Sozialethik.

Als Grundlage und Grundvoraussetzung für die Lösung dieser Aufgabe der Sozialphilosophie stellt sich die Frage nach dem Sein, Wert und Ziel der Gemeinschaft. Eine historische Behandlung der Lehre von der Teleologie von Plato bis zur Sozialphilosophie unserer Tage, wie sie besonders vom Katho-

lizismus vertreten wird, musste sich als zu schwierig erweisen, da fast überall die Vorarbeiten für eine solche Darstellung noch fehlen. So erschien es zweckentsprechender, zunächst die Teleologie der Gemeinschaft, so wie sie in den heutigen Anschauungen sich zeigt, darzustellen, zumal da seltsamerweise dieses Kernstück der Sozialphilosophie noch nirgends als solches zur Darstellung gekommen zu sein scheint.

=== ===== ===

Teleologie besagt Zweckausrichtung, besagt eine Sinn- und Zielordnung der Dinge. Die Zweckhaftigkeit der Dinge kann dem sehenden Auge kein Zweifel sein. Überall entdekken wir den Zweck der Organismen und Gefüge in der Natur, die einen inneren Sinnzusammenhang in den Dingen selbst offenbaren. Wir sehen das Sinn- und Zielgefüge auch zwischen den Dingen selbst in dem grossen Kosmos des Universums: dieses Ineinander von mechanischen Kräften und organischem Leben, das immer wieder den Menschen zu dem planenden, zielstrebigen Schöpfer hinführt.

Diese Teleologie in den Dingen selber und unter ihnen entspringt ihrem naturgegebenen Wesen. Sie liegt im Innen der Dinge selber. Sie ist wesensmässig wirksam in und durch die ganze Gattung eines Dinges. Diese Teleologie, von der wir hier sprechen, ist im Sozialen die Teleologie des Staates, der Familie. Es ist die Teleologie des Wesentlichen, des Allgemeinen in ihnen, dessen was in allen ihren tausend Darstellungen sich immer neu wiederholt. Wir möchten sie versuchsweise die wesensbegründete, gattungsmässige, von innen wirkende (und in diesem Sinne immanente) Teleologie nennen.

Aber die Dinge sind nie nur Art und Wesen; der Staat und die Familie sind nirgends. Allen Dingen eignet darüber hinaus ihre Individualität, die Einmaligkeit dieses Staates und dieser Familie.

Mag in ihnen allen diese Teleologie ihrer Wesensnatur wirksam sein: wir müssen weiter fragen, ob die Dinge auch

mit ihrer konkreten historischen Einmaligkeit in einem grossen teleologischen Sinngefüge stehen. Hat dieser Mensch noch einen besonderen Sinn, eine ihm allein eigene Aufgabe zu erfüllen: diese Familie, diese Nation? Ja, hier weitet sich unsere Frage nach der Teleologie aus zu dem grossen Welträtsel von dem tatsächlichen, konkret einmaligen Sinn-Ziel dieses Kosmos.

Teleologie in diesem Sinne aufgefasst, besagte Einmaligkeit, einmalige Sinn- und Zielordnung dieses Kosmos, dieses Universums, die ihm von einem über dem Universum Stehenden eingegeben und vorgezeichnet wäre. Teleologie wäre so letztlich nur gegenständlich in einer Schöpfung, der der Schöpfer in einem einmaligen Wollen ihre immanente und transzendente Zielordnung gegeben hätte. Teleologie wird so zu einer einmaligen Situation, zu einer einmaligen Gegebenheit, die nicht a priori deduziert, sondern nur aus dem tatsächlichen Sosein des Kosmos abgelesen werden kann, - soweit sie den natürlichen Kräften der menschlichen Vernunft überhaupt zugänglich ist.

Hierin ist aber zugleich schon die Grenze aller Gesellschaftsphilosophie aufgeschienen. Nur die rein natürlichen wesensbegründeten Zielordnungen einer rein natürlichen Schöpfung können dem eigenständigen menschlichen Erkennen offenliegen.

Wenn aber der Schöpfer - und das ist die Überzeugung der katholischen Kirche - in seinem freien Schöpfungswillen diesen Kosmos über die natürlichen Zielsetzungen hinaus auf ein höheres, übernatürliches Ziel hinweist, wenn, mit anderen Worten, dieser Kosmos in einer letztlich übernatürlichen Sinn- und Zielordnung steht, dann ist einerseits die Kenntnis dieser Schöpfungsordnung - das liegt im Begriff des Übernatürlichen - den rein natürlichen Kräften menschlichen Denkens und Suchens verschlossen; dann ist aber andererseits die Kenntnis dieser einzigen, vollwirklichen Zielordnung des Universums, und speziell der menschlichen Gesellschaft von absoluter Notwendigkeit für diese Menschheit, dann lassen sich schliesslich nur von dort her letztgültige Normen für

das seinsgemässe Gemeinschaftsgefüge finden. Nur aus diesen letzten, gottgesetzten Sinn- und Zielordnungen der Übernatur heraus lässt sich dann erst die ganze Fülle, die ganze Wirklichkeit vollends begreifen und fassen: Sozialphilosophie wird zur Sozialtheologie, zur Theologie der Gemeinschaft.

Aus dieser Sicht heraus ergibt sich der doppelte Gegenstand und der (für 'reine Wissenschaft') zwiespältige Charakter dieser Untersuchungen:

Dargestellt soll werden zunächst die innere, wesensbegründete Teleologie und Zielordnung der Gemeinschaft; es sollen einige Grundgesetze jeglicher Gemeinschaft untersucht und aufgestellt werden, die zugleich zielbestimmende, teleogische Normen für jede irdische Gemeinschaft ergeben.(I.Teil)

Dargestellt soll werden auch die einmalige Teleologie, die Zielordnung der Gemeinschaften, wie sie sich vom Standpunkt des Katholizismus her ergibt: das heisst, aus der Tatsache ergibt, dass die Menschen und menschlichen Gemeinschaftsbildungen in unserem Kosmos in einer übernatürlichen Ordnung stehen, von dieser übernatürlichen Ordnung nicht nur äusserlich umfasst, sondern zuinnerst in ihrem Wesen und Sein erfasst und bestimmt werden (II.Teil).

In einer Verbindung von sozialphilosophischen und sozialtheologischen Grundgedanken soll versucht werden, einige entscheidende Bauprinzipien, teleologische Ordnungsgesetze der menschlichen Gemeinschaft herauszustellen.

### *2. Zur Methode*

Mit dieser Themastellung ergibt sich von selbst auch der doppelte Weg dieser Untersuchungen, der "zwiespältige Charakter" ihrer Methode.

Gemeinschaft soll hier nicht erfasst werden mit den Methoden einer rein geisteswissenschaftlichen, von der Erfahrung allein ausgehenden darstellenden Soziologie.

Diese Untersuchungen gehen zunächst den Weg der metaphy-

sischen Wesensergründung des Phänomens 'Gemeinschaft'. Es soll versucht werden, aus der Intuition ihres Wesens heraus ihren inneren, immanenten und ihren nach aussen, in die Umwelt gerichteten, transzendenten Sinnzusammenhang, ihre wesensmässige Teleologie zu ergründen.

Es werden sich zwei wesentliche Strukturgesetze der Gemeinschaft an sich ergeben, die, aus dem Wesen der Gemeinschaft entspringend, zugleich normative Ordnungsgesetze (teleologische Gesetze) für jede Gemeinschaftsverwirklichung sind.

Dieser Teil der Darstellung erhellt damit die Grundlagen einer Metaphysik der Gemeinschaft (Sozialphilosophie).

Darüber hinaus soll auf einem zweiten, grundverschiedenen Wege die historisch-einmalige tatsächliche teleologische Wirklichkeit dieser unserer menschlichen Gemeinschaft(en) in ihrer Grundrichtung dargestellt werden.

Voraussetzung und Ausgangspunkt dieses Teiles der Untersuchungen ist die ganze Fülle der Offenbarungswirklichkeit, wie der Katholizismus sie sieht. (5) Diese Offenbarungswirklichkeit ist der umfassende Rahmen, in den hinein sich diese Gesellschaftslehre gestellt sieht, der Quellpunkt, aus dem menschliches Gemeinschaftsleben seine fruchtbarsten und letztlich bestimmenden Lebenskräfte empfängt. Dazu werden wir uns an geeigneter Stelle in einer kurzen Zusammenschau das katholische Weltbild und seine teleologische Sinndeutung vergegenwärtigen müssen.

Hiermit beschreiten wir den Weg zu einer Theologie der Gemeinschaft.

Aber diese beiden Wege, diese beiden Welten liegen nicht beziehungslos zwiespältig nebeneinander. Philosophie und Theologie sind die beiden Augen des Geistes, die die eine Wirklichkeit dieses Universums von verschiedener Seite her erst in perspektivischer Richtigkeit und Wahrheit zu schauen vermögen.

Die metaphysischen Einsichten in das Wesen der Gemeinschaft werden uns helfen müssen bei der philosophischen Durchdringung der Gegebenheiten des Offenbarungsglaubens:

fides quaerens intellectum. Dass aber diese In-Dienst-Stellung der 'eigenständigen' Philosophie als ancilla theologiae keine Erniedrigung einer Freigeborenen zu Handlangerdiensten, sondern eine letzte Erhebung und Erhöhung in eine ihr sonst unzugängliche Wert- und Seinsordnung bedeutet, lässt sich nur aus der vollen Sicht der Einheit von Natur und Übernatur, von Wissen und Glaube, heraus verstehen.(6)

Die Frage, wieweit die einzelnen vorgetragenen Lehren und Auffassungen gesichertes Glaubens- und Lehrgut der Kirche oder wieweit sie jeweils die Auffassungen von Schulen oder persönliche Anschauungen darstellen, wird sich am besten aus der Art der Darstellung selbst ergeben. Die wenigsten sozialen Lehren der Kirche sind im Glauben verpflichtende Lehrsätze. Vieles davon ist in den sozialen Enzykliken der Päpste des letzten und dieses Jahrhunderts enthalten, vieles auch ergibt sich aus den allgemeinen Glaubensauffassungen der Kirche. All das hat das gläubige Bemühen um Durchdringung der geoffenbarten Wahrheit und der urmenschliche Drang nach einheitlicher Anschauung von Welt und Mensch zusammenzufassen gesucht in einer Theologie, die ebenso alt ist wie dieser Glaube selber. Diesem nun schon fast 2000-jährigen Zusammenklingen von göttlichem Glauben und menschlichem Erkennen möchte sich auch die vorliegende Darstellung einfügen.

# I. Teil

## Die natuerliche, wesensmaessige Teleologie der Gemeinschaft

### I. Natürliche Zielhaftigkeit der Gemeinschaft

#### 1. Grundgedanken der Teleologie in der scholastischen Philosophie

Zielhaftigkeit ist - für die aristotelisch-scholastische Philosophie - der alles beherrschende, alles erfüllende Grundcharakter des Universums, sowohl in seiner Gesamtordnung wie in seinen einzelnen Teilen. "Der Zweck ist die allgemeine Kategorie, unter der das gesamte Universum sowohl wie das Leben des einzelnen betrachtet wird." (1) Wenn auch T. Steinbüchel mit diesen Worten zunächst einen Grundgedanken der Philosophie des Aquinaten aufzeigen will, so hat doch das Gleiche schon von der Philosophie des Aristoteles zu gelten und ist seit Thomas zum Gemeingut der gesamten scholastischen Philosophie geworden.

a) *Teleologie des Universums*

Ziel, Zweck, ist das Objekt, auf das das Streben, das Bemühen eines tätigen Subjektes gerichtet ist, und in dessen Erreichung diese Tätigkeit zu ihrer Erfüllung kommt. Es ist das "das, weswegen" (to ou eneka) des Aristoteles, das, weswegen etwas anderes ist oder geschieht. So kommt dem Ziel der Charakter der Ursächlichkeit zu, ja, die Zielursache ist die vornehmlichste aller Ursachen, diejenige, von der alle übrigen Ursachen (materiale, formale und bewegende Ursachen) in ihrem Einfluss abhängig sind. So ist

die Zielursache die causa causarum, sie hat den Vorrang im scholastischen Ursachensystem. Sie ist das primum in intentione; sie muss zuerst, als intentionales Sein in einem Intellekt existierend, die Tätigkeit des Willens ermöglichen, um so den Weg freizumachen für die Tätigkeit der übrigen Ursachen. Ist so das Ziel primum in intentione, so ist es zugleich als Gegenstand dieser Tätigkeit das postremum in executione. (2)

Alles kontingente Sein ist diesem Gesetz der Zielhaftigkeit unterstellt. Der Zweck ist so ein "konstitutives Prinzip" der Welt, der Dinge. Ursache kann nach Thomas nur wirken, "wenn sie, vom Zweck dirigiert, auf ein bestimmtes Ziel gerichtet ist." (3)

Der Zweck ist so das Organisationsprinzip, das Ordnungsprinzip der Dinge, des ganzen Universums. In der Erkenntnis dieses Grundrisses alles Seienden erschliesst sich dem erkennenden Geist der Einblick in die Seinsstruktur, in die naturphilosophische, ethische und metaphysische Ordnung des Seins.

Der Eigenzweck der Dinge. Im Zweckgedanken erst ermöglicht sich eine Kenntnis und Erkenntnis des inneren Wesens der Dinge. In dem immanenten Zwecke eines Dinges, in seinem Eigenzwecke, offenbart es seine Natur, sein Wesen. Ob dieser Zweck sich nun zeigt in dem unbewusst zielvollen Streben der unbewussten Natur, in der "natürlichen Tendenz", dem "appetitus naturalis"; oder ob er sich dartut in dem schon halbbewussten instinktmässigen Streben des Tieres nach seinem Ziel, nach seiner Vollendung; oder ob schliesslich der Mensch über sein natürlich-sinnliches Ziel hinaus in bewusstem Erkennen und Wollen seine geistig-seelisch-persönliche Bestimmung erfasst und erstrebt: überall offenbart sich in diesem Zielstreben das Wesen, die Natur dieses Seins, die nach ihrer Selbstdarstellung, nach ihrer immanenten Vollendung als ihrem Ziel strebt. In dem Wesen der Dinge (und Menschen) ist ihr ideales Sein irgendwie vorgezeichnet, vorgewiesen, die Möglichkeit zur Verwirklichung dieser Idee, die Bestimmung und Aufgabe dieser Verwirklichung ist dem

Sein als seine Entelechie eingegeben. "Die Teleologie ist also eine immanente: Der Zweck der Dinge liegt zunächst in ihnen selbst, und erst in zweiter Linie dienen sie anderen Zwecken." Aber selbst die Hinordnung auf fremde Zwecke geschieht letztlich wieder auch um eines immanenten Zweckes willen, zur Selbstvervollkommnung. Nur das dem Wesen des Dinges Entsprechende, Zusagende als solches kann Ziel des natürlichen Strebens sein. Denn ein jedes Ding sucht nur sich, nur sein "Gut", seine Vollkommenheit, in seiner möglichsten und möglichst vollkommenen Selbstverwirklichung. Diese immanente Zielbestimmtheit des Dinges ist der finis operis internus der Scholastik, der innere, der Selbstzweck des Dinges, in sich betrachtet.

Transzendente Zielordnung. Die Eigenzwecke der Dinge stehen nicht losgelöst nebeneinander. Sie sprengen nicht die geschlossene Ganzheit des Universums; so wie sich im Selbstzweck des einzelnen Seins sein Sinn und Wesenskern offenbart und ausspricht, so zeigt sich auch in dem Ganzen des Universums ein grosses Zweckgefüge, ein Gesamtzweck der Dinge untereinander; ein letzter gemeinsamer Zweck lässt den Sinn des Universums offenbar werden. Die Auffassung der Schöpfung als eines ordo, einer einzigen Ordnungseinheit gründet auf dieser Zweckverflechtung im Universum. Sie lässt uns das Universum als einen teleologischen Aufbau erkennen, in dem die Teile aufeinander hingewiesen sind als auf ihr Ziel. So entsteht die Spannung zwischen dem Eigenziel, dem Sonderzweck der Dinge, und ihrer Einordnung und Hinordnung auf den Gesamtzweck des Universums. Wenn auch die Eigenzwecke der einzelnen Arten (nicht des einzelnen Individuums) in dem Gesamt des Universumszweckes in ihrer Eigenbedeutung gewahrt bleiben, so finden sie sich doch darüber hinaus eingeordnet in den Gesamtsinn, in das Gesamtziel des Universums, in den ordo des Ganzen. Aber auch dieses innere Ausgerichtetsein auf das Ziel des Ganzen dient letztlich der Erfüllung ihres eigenen Seins, ihres eigenen Sinngehaltes.4)

Das Ziel ihres Strebens im ordo ad invicem ist die ihnen entsprechende Seinsvollkommenheit, die eben in diesem Einge-

ordnetsein auf das Ganze des Universums sich vollenden soll. So findet sich in den Dingen schon eine erste transzendente Teleologie, die ausgerichtet ist auf das Gesamt des Universums. Aber für dieses Universum hinwiederum ist diese Ordnung des Ganzen die ihm eigene immanente Vollkommenheit; "der Makrokosmos (des Universums) als solcher findet seinen immanenten Zweck in seiner eigenen Ordnung, Vollendung und Schönheit." (5)

Ordo ad ipsum Deum: Über diese, der Welt und ihren Teilen immanenten Zwecke hinaus streben sie aber auf ein gemeinsames transzendentes Ziel hin: Gott ist aller Dinge letztes und höchstes Ziel. Er ist das höchste Gut, das bonum commune alles Seins. Zielstrebigkeit bedeutet Streben nach "Güte", nach der Vollkommenheit des jeweiligen Seins, die es erreicht in seiner Verähnlichung mit dem summum bonum Gottes. Jedes Sein strebt seiner Wesensart gemäss nach der höchsten ihm möglichen Seinsvollendung durch und in der Nachahmung und Angleichung an das göttliche Sein. "Das ganze Universum und alle seine Teile sind auf Gott als Ziel ausgerichtet, insofern in ihnen durch eine gewisse Nachahmung die göttliche Gutheit (Vollkommenheit) dargestellt wird, zu seiner Verherrlichung", sagt der hl. Thomas. (6) Gott ist also letztes Ziel der Welt, insofern sie darauf ausgerichtet ist, je nach ihrer Möglichkeit und Fähigkeit die göttliche Seinsvollkommenheit in sich nachzuahmen und nachzubilden. Entsprechend der Seinsstufung, die in den Dingen der Welt sich findet, wird der Grad der Vollkommenheit dieser Darstellung Gottes in den Geschöpfen unterschieden sein; allen gemeinsam ist aber diese letzte Zielrichtung auf Gott, sein Sein und seine Güte.

### b) *Der Mensch in der Teleologie des Universums*

Eine Sonderstellung unter den "Dingen" des Universums nimmt der Mensch ein. (7) Er ist eben nicht "Ding", sondern Person, in bewusstem Sichhaben, in bewusstem Selostand seiendes Wesen. Während das Wesen der Dinge sich vollendet und

darstellt im steten Hin auf die andern und auf das Gesamt der Universumsordnung, während sie ihre Seinsvollendung erreichen in diesem Für-sein für das Ganze ihrer Art und weiter für die Schönheit und Vollendung des Ordnungsganzen der Schöpfung, findet sich im Menschen eine Selb-ständigkeit, ein Stehen in sich, das in sich seinen Sinn, seine Grösse und seine Vollendung in einer ganz neuen, nur dem bewussten Geistwesen eigenen Tiefe und Abgeschlossenheit findet. Die Tätigkeit des Geistes, sein vernünftiges Denken, ruht in sich selbst als in seinem Sinn, in seinem Ziel. Wenn auch auf ein anderes als auf sein Objekt bezogen, steht es doch in sich, ist seinem Wesen nach nicht zunächst hingerichtet auf ein anderes. In ähnlicher Weise, nur noch selbstherrlicher, steht er in seinem Wollen in freier Selbstentscheidung seinen Zielen gegenüber; er ist ihnen nicht wie die unbewusste Kreatur willenlos unterstellt. Die Freiheit gibt ihm die Möglichkeit - und die persönliche Verantwortung, seine Ziele sich selber wählen zu können, allerdings auch die, sich gegen die gottgesetzten Ziele zu stellen. In diesen beiden Tätigkeiten bewussten Erkennens und freien Wollens zeigt sich das eigentliche Menschsein, das Personsein; sie sind die Spitze seines ganzen Wesens, auf die alle anderen Tätigkeiten und Fähigkeiten, seine ganze leiblich-sinnliche Natur, hingeordnet sind als zu ihrem Sinn und Ziel.

Aber der Vorrang des Menschen greift noch tiefer. Sein Erkennen umfasst alles Gute, das Gute, ja das höchste Gut, Gott selber als die Wahrheit. In dieser höchsten und letzten Wahrheit findet er erst eigentlich das letzte Ziel seines wahrheitsuchenden Strebens. Ihr strebt er als dem höchsten Gut, als seinem letzten, frei gewählten Ziel zu, in offenem Entscheid spricht er sein persönliches Ja zu diesem göttlichen Du. Dieser natürlichen Fähigkeit und Offenheit menschlichen Erkennens und Wollens entspricht zugleich seine innerste Wesensbestimmung: die ihm mögliche - natürliche und auch übernatürliche - Gotteserkenntnis und Gotteserfassung ist letztes Ziel, letzter Sinn seines gesamten Menschseins, das ja auf dieses persönlich-geistige Leben als sein Ziel hingerichtet ist.

Dieses Er-fassen Gottes vollzieht sich in dem Erkennen Gottes als der ewigen Wahrheit, in dem Wollen und Lieben Gottes als des höchsten Gutes. Das Erfassen Gottes wird noch gesteigert zum lebendigen Besitzen Gottes, als des höchsten "Gutes" des Menschen, in dem übernatürlichen Besitzen Gottes, das den Menschen bis zur "Teilhabe" an der göttlichen Natur führt. Hier erst wird der überragende Personwert des Menschen über den Dingen des Universums voll ersichtlich: sie alle streben zwar auch nach dem Gute, nach ihrem Gut. Sie sind darauf angelegt, immer mehr als "Spuren Gottes" etwas von göttlicher "Güte", von dem summum bonum in sich zu verwirklichen und zu "besitzen". Aber dieses "Streben" nach Gott ist bei ihnen nicht bewusstes Streben und Wollen, ihre Verähnlichung mit der Gutheit Gottes ist nicht bewusstes Besitzen, Er-fassen und Ergreifen Gottes, sondern "nur" ein lebloses Ähnlich-sein. Im Menschen, dem zum Ebenbild Gottes geschaffenen, wird dieses alles zu lebendiger, bewusster Ein-stellung, zu bewusster Stellung-nahme zu Gott als zu seinem Du.

Mag nun auch der Mensch im Ganzen des Universums drinnen stehen, mag er "Teil" der Schöpfung, mag er "für" die Schöpfung dasein; so ist er eben doch die pars principalis des Ganzen, in dem das Ganze erst seinen letzten Sinn, seine Vollendung und Deutung erhält. Er ist gleichsam sein Haupt oder Mund, der diesem Ganzen seine Deutung und letzte Sinngebung verschaffen soll. So ist der Mensch, das ganze Menschengeschlecht, hineingestellt in die Ordnung des Universums, in ihr verwurzelt, aber zugleich auch über sie hinausragend und durch den Personwert jedes einzelnen befähigt, das Ganze des Universums auf Gott als letztes Ziel und Gut auszurichten.

Diese Verwurzelung des Einzelnen in dem Ganzen des Universums ist aber keine direkte; wenn auch der Eigenzweck eines jeden menschlichen Lebens die Verwirklichung der Eigenpersönlichkeit in der naturgegebenen Eigenart und Anlage ist, wenn auch ein jeder die in seinem Ich angelegten Fähigkeiten und Bestimmungen zur Vollendung eben dieser Menschwerdung, dieser individuellen Persönlichkeit heraufführen soll, so ist doch der Mensch in dieser Aufgabe nicht isoliert, nicht jeder nur auf sich gestellt. Der Mensch ist durch seine Natur hingewie-

sen auf die anderen, auf Gemeinschaft. Selbst wenn der Mensch von der Natur mit allen Anlagen so ausgestattet wäre, dass er wirklich frei wäre von allen "Bedürfnissen", die gewöhnlich nur in der Zusammenarbeit von Menschen ihre Befriedigung finden können, so würde ihn doch die soziale Naturanlage, sein ganzes Wesen hinführen in die Gemeinschaft, aus Ein-samkeit in die Zwei-samkeit menschlich-fruchtbaren Zusammen-lebens. Gibt es überhaupt geistiges Leben, geistiges Sein, geschaffenes oder ungeschaffenes, das dieser lebendigen Auseinander-Setzung und der darin sich ergebenden Gemeinschaft von in sich stehenden Personen entraten könnte ? Ist nicht die Erkenntnis des Selbst-seins, das Selbst-bewusstsein im Geiste nur möglich in der möglichen oder wirklichen Erfahrung eines Anders-sein, eines Nicht-Ich, Nicht-Selbst, in dessen Gemeinschaft sich erst diese Spannung von Ich und Du lösen kann ?

Soviel ist gewiss, dass die Verwirklichung des Eigen-Seins und Eigen-Sinns im Menschen ihn in die Gemeinschaftsordnung führt; ja, dass nur in der Gemeinschaft die Vollendung seines Eigenwesens erreicht wird. So ergibt sich auch die Gemeinschaft als ein Ziel des menschlichen Seins- und Vollendungsstrebens. Durch diesen "Mikrokosmos des menschlichen Soziallebens" erst soll der Mensch hineingestellt sein in den "teleologisch geordneten Makrokosmos des Universums" (8). So ist auch Gemeinschaft hineinbezogen in das teleologische Ordnungsganze der Schöpfung, in die wechselseitige, vielfache Abhängigkeit von Teil zu Teil, von Einzelnem zum Ganzen, von engerer und weiterer Ordnungseinheit. Schon hier muss betont werden, dass der Mensch in dem Ordnungsganzen der Gemeinschaft ebenso wie im Ganzen des Universums seine gewisse Eigenständigkeit wahrt, dass ferner aber auch die Gemeinschaft - mit dem Menschen - am Vorrang des pars principalis teilhat. Lässt doch der hl. Thomas die Dinge des Universums nicht hingeordnet sein auf den Einzelmenschen, soncern auf die Gesamtheit des Menschengeschlechtes: non enim aliquid corruptibilium ordinatur ad hominem propter unum individuum hominis tantum, sed propter totam humanam speciem. (9)

So ergibt sich für die Stellung des einzelnen Menschen

im Ordnungsganzen der Schöpfung zunächst - wie für jedes andere Sein - die Aufgabe der möglichsten Vollendung seiner Wesensanlage (Eigenzweck), die Ausprägung seiner individuellen Natur, seines eigenen Ich. Weiter kann und soll dann aber diese Ausprägung menschlichen Wesens nur vollzogen werden im ordo ad invicem, in dem Sicheinfügen in die Ganzheit des Universums, durch die Einordnung in die verschiedenen menschlichen Gemeinschaftsformen, die für den Einzelnen die natürlichen Bindeglieder zum Ganzen der Schöpfungsordnung bilden; gerade erst in dieser Einordnung - nicht Unterordnung - des Menschen in das Ganze des Universums wird ihm auch seine vorgesetzte Seinsfülle und Vollkommenheit zuteil.

Diese immanente Zielsetzung des Menschen im Universumsganzen ist in ihrem innersten Wesen zuletzt auch ein transzendentes Hingeordnetsein auf Gott als das höchste Gut, so wie auch das ganze Universum sein transzendentes Ziel in der Nachahmung und Verähnlichung mit Gott hat: ordo ad ipsum Deum. Nur, dass eben im Menschen als der Krone und Spitze des Ganzen diese Hinrichtung auf Gott eine viel intimere und engere ist durch sein erkenntnis- und willensmässiges Erstreben des summum bonum; dieses zunächst noch rein natürlich gefasste Ziel des Menschen wird dann gleichsam übersteigert über sich sich selbst hinaus in die übernatürliche Berufung zur Anschauung Gottes, facie ad faciem, zur Teilhabe an göttlicher Natur und göttlichem Leben in der Gnade, durch die engste Gemeinschaft des Menschen mit dem trinitarischen Leben Gottes. Und weil dieser übernatürliche Mensch - übernatürlich wenigstens seiner Berufung nach - ganz verwurzelt ist in dem Universum, weil das Universum ihn gleichsam als seine Spitze trägt und weil andrerseits dieser übernatürliche Mensch auch wieder für das Universum da ist, so lässt sich auch die übernatürliche Ausrichtung und letzte Zielsetzung des Universums in Gott, im katholischen Weltbild, erst hier auf Grund der Ordnungsverflechtung von Mensch und Universum besser würdigen. Das "omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei" des Apostels Paulus (1.Cor.3,23) formuliert in knappen Worten diese Einbeziehung des gesamten Universums - im Menschen als seiner Spitze - in den Ordnungszusammenhang

der Übernatur. Dass diese Einbeziehung in den Kreis der Übernatur auch das soziale Sein des Menschen ergreift, ist selbstverständlich.

So findet sich der Mensch in seiner Individual- und Sozialsphäre gerade in der Erstrebung seines immanenten Zieles, der Vollkommenheit seines ureigensten Wesens, hingerichtet auf sein transzendentes Ziel: Gott. Denn nur in der innigsten, natürlichen und übernatürlichen Verähnlichung mit Gott soll und wird sich sein ureigenstes Wesen zur ihm bestimmten Seinsvollkommenheit entfalten. Die Verwirklichung des finis operis externus, in Gott, ist zugleich auch der gerade Weg zur Verwirklichung des finis operis internus, seines innersten Menschseins.

=== ===== ===

Die Hierarchie der Schöpfungszwecke ordnet sich also in folgenden Stufen: 1. Zunächst ist jedes einzelne Geschöpf da zur Erfüllung und Auswirkung seiner eigenen, immanenten Seinsvollkommenheit, seines Eigenwertes; 2. die geringeren Geschöpfe sind hingeordnet auf den Dienst an den höheren, zumal am Menschen, soweit sie ihm unterstellt sind; 3. die einzelnen Teile des Universums sind auch für die Vollkommenheit und Vollendung des Universums geschaffen; 4. das ganze Universum mit all seinen Teilen findet sein letztes Ziel in Gott, sofern in ihnen durch eine gewisse Nachbildung die göttliche Gutheit dargestellt wird zur Ehre Gottes. 5. In dieser allgemeinen Zielrichtung des Universums auf Gott kommt den vernunftbegabten Geschöpfen eine besondere Vorrangstellung zu, als pars principalis, da sie in besonderer Weise, in ihrem Erkennen und Lieben, von Gott als von ihrem Ziel Besitz ergreifen können. Und so ist Gott Zielpunkt und letzte Vollendung der ganzen Schöpfung, er ist der "Gott, alles in allem".

### c) *Die Gemeinschaft in der Teleologie des Universums*

Gemeinschaft ist nur <u>eine</u> Sphäre im Gesamtzusammenhang

des Universums, sie ist der Ort, in dem und durch den der Mensch sich in das Ordnungsganze des Kosmos einfügt. Auch die Gemeinschaft ist, wie alles geschaffene Sein, hineinbezogen in die ganze Zielverflechtung: sie erweist sich sowohl als Eigenwert und Eigenziel (ordo ad seipsum), wie auch als hineingestellt in den duplex ordo der Zielrichtung auf die andern Dinge im Universum (ordo ad invicem) und auf Gott (ordo ad ipsum Deum). Hier sollen nun diese charakteristischen Wesenszüge alles geschaffenen Seins an der Gemeinschaft aufgezeigt werden, und zwar zunächst in Absehung von den sich daraus ergebenden Verflechtungen und auch Verwicklungen mit den andern Ordnungsbezügen im Universum, damit so der Ursprung der verschiedenen Konfliktsphären der Zielordnung: Individuum und Gemeinschaft, Gemeinschaft und Gemeinschaft, an seiner Seinsquelle sichtbar werde.

Jede Gemeinschaftsform hat, wie jedes geschaffene Sein, ihre Eigenbedeutung, ihren Eigenwert. Sie soll eine Seite göttlicher Seinsvollkommenheit in sich durch Nachahmung zum Aufleuchten bringen. Dieser, jeder Gemeinschaft eigentümliche Ausdruckswert ist nicht darin zu suchen, dass sie eine Vielheit von Personen (Menschen oder Engeln) ist, und dass Gottes unendliche Gutheit als Geist, als Person, nur in einer Vielheit von geschaffenen Einzelpersonen dargestellt werden kann: Vielheit der Personen kommt ja allen Gemeinschaften unterschiedslos zu, ist nicht ihre Form, ihr spezifisches Merkmal. Der besondere Ausdruckswert der Gemeinschaft ist vielmehr in den den verschiedenen Gemeinschaftstypen jeweils eigentümlichen Formen der Einheit zu suchen, die ja den Wesenszug der Gemeinschaft, ihre forma, ausmachen. In der Vielfalt geschöpflicher Gemeinschaften, näherhin in der vielfältigen Art, in der geschaffene Personen, Engel und Menschen, sich in mannigfaltigen Gemeinschaftsgebilden zu jeweils verschiedenen Formen des Einsseins und Gemeinsamseins zusammenschliessen, prägt sich in jeweils neuer Weise, in je neuen Versuchen, die Wertfülle göttlichen Einsseins, zumal der trinitarischen Gemeinschaftseinheit aus; (10) auch hier bedarf es notwendig der Vielheit

der Darstellungsversuche, um nur irgendwie in ihrer Gesamtheit ein würdiges, entsprechendes Abbild des göttlichen Urbildes der Gemeinschaft zu ermöglichen. Dieser den Gemeinschaftsformen eigene Ausdruckswert besagt zugleich ihre Aufgabe, ihr Ziel, ihren immanenten "Zweck", den sie möglichst in Annäherung an ihr Idealbild, und doch wieder in jeweils individueller Art, verwirklichen sollen. Jede Gemeinschaft ist in ihrem Dasein schon eine (erste) Verwirklichung dieses ihres immanenten Zieles, seiner grundlegenden Wesenszüge; Aber Gemeinschaft ist nicht statisch, ist nicht tot, sondern muss in immer neuem Bemühen, in immer tieferem Erfassen und Durchdringen ihres eigentümlichen Seins und Wertes - wenn anders sie überhaupt lebendige Gemeinschaft sein will und sein soll - die Lebensfülle ihres Idealbildes in sich zu verkörpern trachten. Gemeinschaft ist in jedem Augenblick ihres Seins - wesentlich - fertig und zugleich wesentlich in ständigem Werden und Reifen, so wie der Mensch in jedem Augenblick seines Daseins ganz Mensch ist und doch in ständigem Werden und Wachsen steht bis zur Erreichung der "Mannesfülle". Dieses in der Gemeinschaft angelegte und geforderte Werden und Reifen zu ihrem Idealbild hin ist ihre Aufgabe, ihre immanente "Zweck"bestimmung, in deren Verwirklichung sie stets mehr zu einem eigenen Ausdrucks- und Seinswert heranwächst.

> Daher ist eine gewisse Zweck-"angst" bei einer derartigen zielhaften Betrachtung der Gemeinschaft ganz unbegründet. Allerdings wird ihr häufig die sich immer mehr einbürgernde Unterscheidung zwischen (immanentem) Ziel und "Zweck im prägnanten Sinne" zu Grunde liegen. (11) Letzteren versteht man dann als eine, dem "Sinnbereich" der Gemeinschaft wesensfremde, subjektive, durch positive Willenssetzung an die Gemeinschaft herangetragene Zwecksetzung, worin dann Gemeinschaft nicht mehr als Ausdrucks- und Eigenwert, sondern nur als Mittel- und Dienstwert betrachtet erscheint. Wenn auch der Kern dieser Unterscheidung berechtigt erscheint, so scheinen doch Formulierungen wie:" Es ist ja auch in keiner Weise wesentlich für Gemeinschaftsgebilde, einen 'Zweck' zu besitzen, wohl aber einen Sinn"(12) zu sehr die innere, seinsmässige Teleologie und den darin enthaltenen Normcharakter zu vernachlässigen. Ähnliches wäre zu sagen zu der an sich treffenden Gegenüberstellung zweier Auffassungen der Welt, einerseits als "einer 'Organisation' aufeinander

bezogener Zwecke" im obengenannten Sinne, und andrerseits als eines Kosmos, in dem die verschiedenen Seinsgebiete ausser ihrer ontischen Zweckverbundenheit eine Eigenbedeutung und einen Eigenwert besitzen, durch den sie Gott verherrlichen" (13). Auch hier könnte und müsste man m.E. den immanenten Zielcharakter, der den Dingen in dieser "Aufgabe" der stets besseren Verwirklichung ihres Eigenwertes und ihrer Eigenbedeutung innewohnt, schärfer herausstellen. Gewiss spricht von Hildebrand auch von einer "ontischen Zweckverbundenheit, von einem 'Zweck' in prägnantem Sinne" bei "echten Gemeinschaften"(14), aber bei ihnen sei "nicht dieser 'Zweck' das Entscheidende, sondern der Sinnbereich". Demgegenüber möchte uns scheinen, dass gerade auch diese ontische Zweckverbundenheit, d.h. dieser ordo ad invicem, der doch im Wesen dieser "echten Gemeinschaften" und ihrer seinsmässigen Hinordnung auf das Ganze des Universums grundgelegt ist, mit zum <u>vollen</u> Sinnbereich dieser Gemeinschaften gehört. Eben in dieser ontischen Seins- und Zweckverbundenheit mit dem Ganzen des Universums - und schliesslich auch zu Gott - erleben diese Gemeinschaften die volle Erfüllung ihres Eigenwertes, ihres Sinnbereiches. Es gibt keinen isolierten Sinnbereich echter Gemeinschaft, der nicht wesensmässig, mit allen "Fasern" seines Seins, hineinbezogen wäre in die allgemeine ontische Sinn- und Zweckverbundenheit des Universums.

Gemeinschaft in der Teleologie des Universums besagt eben vor allem auch die Einbeziehung der Gemeinschaft in den duplex ordo des Universums (15) :ordo ad invicem et ad ipsum Deum.

<u>Ordo ad invicem:</u> die Gemeinschaft ist hineingestellt in den Kosmos des Universums, in dieses Ganze als Teil oder Glied und ist darum auch zweckbezogen auf alle anderen Glieder dieses Universums. So kommt der Gemeinschaft auch "Dienstwert", "Leistungswert" (16) zu, für den Menschen und für das Ganze des Universums. Gerade in diesen Dienstwerten wird sich bei manchen Gemeinschaftsformen am augenscheinlichsten und konkretesten ihr Sinnbereich ausdrücken und fasslich darstellen. So wird die Gemeinschaftsform 'Staat' in ihrer Besonderheit als staatliche unitas ordinis, als staatliche Einheit, viel leichter fasslich in der Aufzeigung ihrer Dienstwerte, ihrer Leistungen, der Staatszwecke, während andrerseits das Einheitsband, das Freunde zusammenschliesst, viel eher in sich, als solches - erspürend und nachfühlend - erkannt, als in seinem ordo ad alia, in seiner Bedeutung als Dienstwert für das Ganze des Universums aufgezeigt werden kann. Und doch kann

kein Zweifel sein, dass auch der Freundschaft solch eine ontische Zweckverknüpfung zugewiesen werden muss. Die Tatsache dieser gegenseitigen Zuordnung der Dinge, ja, ihrer relativen Über- und Unterordnung, in die auch die Gemeinschaften hineinbezogen sind, ist der Grund für die vielen praktischen Schwierigkeiten, die sich daraus notwendig für die rechte Einschätzung und Einordnung im täglichen Leben ergeben. Die Gesetze dieser allgemeinen Zielordnung sind letztlich abzuleiten aus den spezifischen Sinnbereichen der einzelnen "Teile", des Menschen, der Gemeinschaftsformen und vor allem auch aus dem Gesamtsinnbereich des ganzen Kosmos. Diese Sinnbereiche sind letztlich Wert- und Seinsbereiche, die ihr Gesetz in sich selber tragen, d.h. es von ihrem Schöpfer in der ihnen eigentümlichen Natur mitempfangen haben.

Dieses den Gemeinschaften eingeprägte Gesetz ihres Sinnbereiches ist schliesslich auch ihr innerster Antrieb und Hinweis zum ordo ad ipsum Deum. In der Erfüllung ihres eigensten Seins und Sinns sollen sie Gott darstellen in seiner Seinsvollkommenheit und so seine Ehre fördern. So ist letzten Endes sowohl Eigenwert wie Dienstwert der Gemeinschaft ausgerichtet auf den alles überragenden ordo ad ipsum Deum.

### d) *Die teleologischen Sinnbereiche einiger typischer Gemeinschaftsformen*

Eine Teleologie der Gemeinschaft müsste auch eine eingehende Darstellung der Sinnbereiche der verschiedenen Gemeinschaften und Gemeinschaftstypen einbegreifen. Da es aber in dieser Darstellung zunächst darauf abgesehen ist, die Grundzüge dieser Teleologie zu skizzieren, kann hier nur für einige typische Gemeinschaften eine kurze Darlegung ihrer Einordnung in die allgemeine Teleologie des Universums, wie sie in der katholischen Lehre verstanden wird, versucht werden. Damit wird vor allem auch die Möglichkeit, die konkrete Grundlage für das Verständnis der nachfolgenden Untersuchung über die Zielordnung der Gemeinschaften geschaffen, zugleich aber auch die Wichtigkeit des bisher über die Zielhaftigkeit der Gemeinschaft Erarbeiteten in seiner konkreten Bedeutung sichtbar werden.

Fragen wir zuerst nach dem Eigensein und Eigenwert, dem selbständigen Ausdruckswert der E h e, so drängen sich gleich all die Schwierigkeiten und Diskussionen, die gerade in unserer Zeit über "Sinn" und "Zweck" der Ehe geführt werden (17), in den Vordergrund. Schon die Frage nach der Definition der Ehe bedeutet eine Entscheidung. Zwei Auffassungen (und Definitionen) stehen sich scheinbar gegenüber. Unvereinbar sind sie wohl nicht, da sogar die Enzyklika 'Casti connubii' beide Auffassungen und Definitionen kennt und nebeneinanderstellt. Aber eine klärende "Synthese" dieser beiden "Richtungen" ist bis jetzt im Schrifttum kaum zutage getreten. (Im neueren Schrifttum unserer Tage: denn die Synthese ist schon, wie mir scheint, beim hl. Thomas klar ersichtlich und hat von dort auch ihren Eingang in den Catechismus Romanus gefunden).

Die Frage nach dem Eigensein und Eigenwert der Ehe ist gleichbedeutend mit der Frage nach ihrem Wesen. Nach der einen Auffassung müsste man Ehe definieren als "eine Einrichtung zur Zeugung und Erziehung des Kindes" (18). Sie stellt also die Zweckbeziehung der Ehe auf das Kind in den Vordergrund. Nach der anderen Auffassung, die ebenfalls in der Enzyklika gebilligt wird, wird die der Ehe eigentümliche Einheit, die "volle Lebensgemeinschaft" (l.c.) als ihr Wesen dargestellt. In diesem Sinne definiert der Catechismus Romanus die Ehe als "viri et mulieris maritalis conjunctio inter legitimas personas, individuam vitae consuetudinem retinens" (19). Und es wird hinzugefügt, dass die Worte "individuam vitae consuetudinem retinens indissolubilis vinculi naturam declarat, quo vir et uxor colligantur". In dieser Definition haben wir auch die Auffassung und Definition vor uns, die der hl. Thomas seinen Ausführungen im 3. Teil seiner Summa zugrundelegt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass diese maritalis conjunctio, die der Ehe eigentümliche Einheit, den "eigentlichen Sinn der Ehe" darstelle, (20) ihren Selbstzweck, ihren Ausdruckswert. In diesem innersten, eigentlichen Sein und Wesen der Ehe, - das folgt ja aus all dem, was wir bisher über den Zielcharakter der in der Natur der Dinge angelegten und vorgezeichneten Sinnbereiche sahen, - besteht

darum auch in einem wahren und "eigentlichen Sinne" das Zielgut, das "nächste" Ziel, der innere, eigentümliche Wert der ehelichen Gemeinschaft. So auf dem letzten, in der von Gott eingerichteten Natur der Ehe liegenden Seins- und Zielgrunde aufgebaut, ist das Bemühen um eine tiefere, persönliche Erfassung und lebendige Durchseelung der ehelichen Gemeinschaft, wie es das Anliegen so mancher heute ist, mit Dank zu begrüssen. Aber dieses Bemühen darf nicht in rein psychologischem oder nur subjektiv-personhaft-nachfühlendem Zuverstehensuchen dieser eigentümlichen Wert- und Seinssphäre der ehelichen Gemeinschaft steckenbleiben, sondern muss immer wieder zurückführen auf die im tiefsten Seinsgrunde der ehelichen Gemeinschaft von der Natur vorgezeichnete Sinnhaftigkeit und Sinnhaltigkeit, auf den heiligen Ernst ihres verpflichtenden ethischen Charakters, der in dieser metaphysischen Grundlegung von Sein und Sinn der Ehe als Forderung sich offenbart. (21)

Aber gegen dieses "nächste" Ziel, gegen diesen "Hauptgrund und eigentlichen Sinn der Ehe" (22) erhebt sich als gewichtige Schwierigkeit die Tatsache, die auch in der erstgenannten Definition zum Ausdruck kommt, dass fast stets als finis primarius der Ehe die Nachkommenschaft bezeichnet wird. Auch die Enzyklika Casti Connubii sagt:"Die erste Stelle unter den Gütern der Ehe nimmt also das Kind ein" (23). Aber schon die Enzyklika kennt und anerkennt eben die Einheit der Ehegatten und ihre gegenseitige Förderung als "Hauptgrund und eigentlichen Sinn der Ehe". Sie beruft sich dafür auf den Catechismus Romanus (24). Dort werden die Gründe gegeben, die Ziele, deren Erstrebung zur gültigen Ehe erfordert seien: Primum igitur est, haec ipsa diversi sexus naturae instinctu expetita societas, mutui auxilii spe conciliata, ut alter alterius ope adjutus vitae incommoda facilius ferre, et senectutis imbecillitatem sustentare queat. Als zweiter Grund wird die Zeugung der Kinder, als dritter Grund die vitanda libidinis peccata genannt. Ja, am Schluss wird sogar hervorgehoben, dass der eine oder andere dieser Gründe erfordert sei (und genüge) zur gültigen Ehe. Die Lehre des Catechismus Romanus beruht in ihrer Formulierung deutlich auf der Lehre des hl. Thomas. Wenn da-

her ein späterer Abschnitt die bona matrimonii, die drei Ehegüter und Eheziele in der seit Thomas, ja seit dem hl. Augustinus klassischen Reihenfolge: proles, fides, sacramentum anführt, so müssen wir schon bei Thomas nähere Auskunft über die Wertfolge dieser drei Güter suchen. Im 3. Teil seiner Summe (25) stellt er die Frage, ob das sacramentum, d.h. die durch den übernatürlichen sakramentalen Charakter symbolisierte und gewährleistete Unauflöslichkeit und Einheit der Ehe das vornehmlichere (principalius) Gut sei. In dem hierher gehörenden Teil seiner Antwort erklärt der hl. Thomas, welches Gut wesentlicher (principalius quod est essentialius) für die Ehe sei. Wenn man unter dieser Rücksicht die Güter proles und fides "in sich" betrachte, so gehörten sie nur zur Ausübung der Ehe. "Dagegen gehört die Unauflöslichkeit, welche das sacramentum besagt, zur Ehe als solcher, da es in dem Wesen der gegenseitigen ehelichen Rechte liege, auf ewig gegeben zu werden, sodass ohne die Unauflöslichkeit eine Ehe unmöglich sei, während sie ohne proles und fides sein könne. Und hierin sei das sacramentum der Ehe wesentlicher und bedeutungsvoller als die fides und proles. In dieser unauflöslichen Einheit der Ehe besteht darum für den hl. Thomas - solange man den Sinn der Ehe rein in sich betrachtet, nicht in suis principiis - das vornehmlichste Gut und Ziel der Ehe.

Darum muss auch gerade in diesem vornehmsten und innersten Sinn der Ehegemeinschaft, in ihrer Einheit, die übernatürliche und heilende Kraft des Sakramentes ihren Ansatzpunkt finden. Die Ehe soll ja in ihrem Wesen, in ihrem innersten Sein geheiligt und zu einem Gnadenquell werden. Dadurch, dass jetzt die wesentlich natürliche Einheit der Ehe - nicht mehr nur moralisch, sondern auch seinsmässig, durch die Gnade - die innigste Einheit zwischen Christus und der hl. Kirche versinnbildet und darstellt (Eph.5,32), wird sie gerade darin zu einer "heiligen Gemeinschaft" (sancta societas, Catechismus Romanus II,VIII,30). Das ist der ganz neue immanente Sinn und Wert der <u>christlichen</u> Ehegemeinschaft, deren möglichst persönlich-tiefe geistig-seelische Vollziehung und Verwirklichung den Eheleuten als "nächstes" Ziel und sittliche Aufgabe ihres Lebens vorge-

stellt ist.

Hat sich so aus der Frage nach dem Eigen-Sein, dem immanenten Ausdruckswert der Ehe die unio maritalis als ihr innerstes Ziel und Sein ergeben, so wird sich jetzt durch die Frage nach der Stellung der Ehe im ordo ad invicem et ad universum Sinn und Bedeutung der gewöhnlich als ihr Hauptzweck bezeichneten Zeugungsfunktion leichter klären. Auch die Ehegemeinschaft ist hineingestellt in das Zueinander und Füreinander des Kosmos, ja, sie muss gerade in dieser Einbeziehung in den Gesamtordo stehend betrachtet werden, soll überhaupt ihr voller Sinn, ihr ganzer Seinswert erkannt werden. Ihre ganze Natur und innere Anlage weist zugleich über sich hinaus: auf das Kind. Und zwar als naturhafte, darum seinsmässige Erfüllung, als letzte Ausprägung und Verwirklichung dieser Einheit. "Es gehört ja zum objektiven Sinn dieser Gemeinschaft, dass aus ihr der neue Mensch hervorgeht" (26). Darauf weist ihre ganze leib-seelische Struktur. Jeder Versuch, diesen in ihrer innersten Natur angelegten Sinn in seiner natürlichen Auswirkung zu hindern, wäre naturwidrig und damit gegen die in der Natur vorgezeichnete sittliche Ordnung. So ist der Ehegemeinschaft, ihrer ganzen Natur nach und unverkennbar, auch eine Dienstfunktion, ein Dienstwert eigen, der sie ihrem innersten Wesen nach hinordnet auf das Kind, "auf die Erhaltung und Ausbreitung des Menschengeschlechtes auf Erden"; ja, sie ist weiter hineingestellt in die ganze übernatürliche Ordnung und Zielrichtung dieser Schöpfung, da sie "nicht nur irgend welche Verehrer des wahren Gottes heranzuziehen, sondern der Kirche Christi Nachkommenschaft zuzuführen, die Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes zu mehren" (27) berufen ist. So ist die eheliche Gemeinschaft auch in ihrer Dienstfunktion - und das ist auch Sinn und Wirkung der sakramentalen Erhöhung des innersten Seins der Ehegemeinschaft - hineinerhöht bis in die übernatürliche Gnaden- und Daseinsordnung des Reiches Gottes. Aber andrerseits ist auch nicht zu verkennen, dass dem Kinde, diesem "transzendenten" Sinne der Ehe, gleichfalls eine "Dienstfunktion" zukommt. In ihm und durch es soll erst der Ehegemeinschaft letzte Vollkommenheit und

letzter Ausdruck gegeben werden:" Der erhabene Wert, der in der Entstehung einer neuen geistigen Person liegt, ist ein mitaufbauendes Element für das Gemeinschaftscorpus der Ehe" (28).

Somit möchten wir das Verhältnis dieser beiden "Zwecke" oder "Güter" der Ehe, der unio maritalis und der proles, nicht im Sinne von Über- und Unterordnung, auch nicht im Sinne von "Nebenordnung" und "Koordinierung" (29), sondern eher im Sinne gegenseitiger Zuordnung, als ein Füreinander und Zueinander, je nach den verschiedenen Rücksichten, auffassen. So wird sich, je nach der verschiedenen Betrachtungsweise, einmal der immanente Zweck der Ehegemeinschaft, die unio maritalis, ein andermal der "transzendente" Zweck der Nachkommenschaft als "nächstes" Ziel der Ehe ergeben.

Der Gesichtspunkt, unter dem dem Zeugungszweck der Ehe der Vorrang zukommt vor dem immanenten Zweck der unio, ist nach Thomas vor allem wohl in dem ordo ad universum zu suchen. Wenn man nämlich nach dem naturgegebenen Zweck der Ehe im Zusammenhang des innerweltlichen Zwecksystems fragt, dann ist allerdings die Nachkommenschaft Hauptzweck der Ehe. Ja, mehr noch: Gott sieht und will in allem immer zunächst das Ganze, das Universum, in unserem Falle also das Menschengeschlecht, nicht den einzelnen Menschen; das ist wenigstens die Ansicht des hl. Thomas. So ist also auch die Ehe im Zwecksystem des Universums - und das ist, unter diesem Gesichtspunkt, dann ihr Hauptzweck - ausgerichtet auf die Erhaltung und Ausbreitung des Menschengeschlechtes. In dieser betont ganzheitlichen Auffassung der Ehe, in ihrer Hinordnung auf das Wohl und Wachsen des ganzen Menschengeschlechtes, unterscheidet sich der Mensch nicht vom Tier, das allerdings, weil es nur Tier ist, völlig in dieser Ganzheitsbezogenheit zu seiner Art aufgeht und "untergeht". Im Menschen <u>als Menschen</u> dagegen findet sich - neben dieser Ausrichtung auf das Gesamt seines Geschlechtes - das eigentlich Menschliche erst in der ehelichen Gemeinschaft, die Ausdruck seiner natura socialis und damit seiner geistigen Seele ist, ausgeprägt. (30) Aber die Ehe<u>gemeinschaft</u> kann doch

cht wirklich <u>Ehe</u>gemeinschaft sein, ohne diese ihr von Gott

(31) zugrundegelegte Hinrichtung auf die Nachkommenschaft einzuschliessen und zu bejahen. Und in diesem Sinne, sagt der hl. Thomas (32), ist der Zeugungszweck essentialissimum in matrimonio, weil eben der Ehevertrag, der diese innere Naturbeziehung zur Nachkommenschaft, das heisst, die innere Zustimmung zum Recht auf die volle, naturgemässe, leiblich-seelische Verbindung in der Ehe ausschliessen wollte, überhaupt nicht gültig zustande kommen könnte. So kommt also mit Rücksicht auf seine Bedeutung für das ganze Menschengeschlecht - und wohl nur in dieser ganzheitlichen Betrachtungsweise - dem Zeugungszweck der Vorrang unter den übrigen Zwecken der Ehe zu.

=== ===== ===

Die Familie ist scheinbar nur die natürliche Ausweitung und Fortbildung der Ehe. Aber in der eigentümlichen Familiengemeinschaft zeigen sich doch eine ganze Reihe von neuen, nur ihr eigentümlichen Ausdrucks-(Eigen-)werten und Dienstwerten. Die Familiengemeinschaft bildet eine neue typische Form der Einheit bei einer grossen Mannigfalt von Gemeinschaftsformen und Gemeinschaftsbeziehungen: das Verhältnis von Vater und Mutter, so ganz anders als das Einheitsband, das Gatte und Gattin umschliesst: das Kind ist gleichsam zwischen beide getreten; - Eltern und Kind; - Vater, Mutter und Kind; - das Verhältnis der verschiedenen Geschwister zueinander; - all das noch reicher und lebendiger durch den ständigen Wandel von Kindheit, Jugend und heranreifendem Leben: So bietet die Familie eine eigentümlich mannigfaltige und lebendige Darstellung des Gemeinschaftswertes. Dabei gilt noch das Besondere, dass diese tiefen Eigenwerte der Familiengemeinschaft in betonter Weise durch die Offenbarung als besonders lebendige und unmittelbare getreue Abbilder der innergöttlichen Gemeinschaft, ihres grossen Vorbildes, gekennzeichnet sind. Vaterschaft als Nachbildung der ewigen Vaterschaft, "von der alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden ihren Namen empfängt" (Eph.3,15); das Sohnes- und Kindschaftsverhältnis als Abglanz der ewigen göttlichen Sohnschaft, ja auch als eine Nachbildung der Adoptivkindschaft der Kinder Gottes. Von diesen irdischen, so ver-

.trauten Gemeinschaftsformen findet das menschliche Herz seinen Weg zum Verstehen von übernatürlichen Wirklichkeiten, die an Lebendigkeit und innerer Kraft alle irdische Wirklichkeit übersteigen.

Zu all den Ausdruckswerten und Eigenwerten der Familiengemeinschaft kommen die bedeutungsvollsten Dienstaufgaben hinzu. Familie als Bildungsstätte des jungen Menschen, als wichtiges Zentrum wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Tuns, als Urquelle alles religiösen und kulturellen Lebens: diese Andeutungen müssen hier genügen, um die innigste Verknüpfung der Familie in den ordo ad invicem et ad universum, schliesslich auch ihre letzte Ausrichtung auf Gott als ihr Ziel aufleuchten zu lassen. Wichtig ist, dass diese Aufgaben der Familie von Natur aus zukommen, aus der natürlichen Entfaltung ihres innersten Wesens und Seins heraus; diese Ordnung der Natur bedeutet zugleich Seins- und Sollensordnung, sittliche Ordnung und Aufgabe, die von den "übergeordneten" Gemeinschaften in ihren wesentlichen Grundformen und wichtigsten Auswirkungen zu achten sind. Wenn auch die Familie nicht eine societas perfecta im Sinne einer autarken Selbstgenügsamkeit ist, wenn sie auch in ihrem Wesen über sich hinausverlangt nach den sie umschliessenden Gemeinschaften Gemeinde, Volk, Staat ...., so bleibt ihr doch ein ihr wesentlicher Aufgabenkreis zugewiesen, auf den sie nicht verzichten kann und darf, und den ihr auch keine totalitären, stärkeren Gemeinschaftsgebilde zu nehmen berechtigt sind.

=== ===== ===

Wenn man beim S t a a t nach seinem Darstellungs- und Ausdruckswert, nach seiner inneren Sinnfülle fragt, so wird man heute zunächst schwer eine befriedigende Antwort finden. Die Staatsauffassungen der letzten Jahrhunderte, angefangen von den nominalistischen Vertragstheorien bis zum Fürsorgestaat des Liberalismus, haben den inneren Gehalt dessen, was der Staat bedeuten sollte, so sehr entleert, dass heute in der tatsächlichen Verwirklichung des Staatslebens und auch in den Auffassungen vom Staate von einem inneren Sinn und Gehalt des Staates

oft kaum mehr gesprochen werden kann.

Einerseits fasst man den Staat als überwiegend "formale" Gestaltung des interpersonalen öffentlichen Lebens, die von "materialen" Sinngehalten möglichst entleert aufgefasst werden müsse. Hinzutritt oft eine scharfe Trennung von Staatsorganisation und Staatsbürgern, wobei dann erstere unbewusst dem Staate gleichgesetzt wird. So entsteht die Auffassung von einer allmächtigen Staatsorganisation mit oft fast anonymem, ungreifbarem Charakter, die als "der Staat" ihre Forderungen an den sonst unbeteiligten Bürger stellt.

Oder aber, man hat den Zweck des Staates, die Sorge für das Gemein"wohl" so stark, dabei so utilitaristisch betont, dass schliesslich "Staat" nur mehr eine grosse Fürsorgeanstalt bedeutet. Dabei vergisst man vielleicht zu sehr, dass dieser Ausdruck "Gemeinwohl" in seinem Ursprung deutlich zurückweist auf die Seins- und Wertmetaphysik, die weiter unten noch als der Teleologie der Gemeinschaft zu Grunde liegend aufgezeigt werden muss. Dass also bonum commune zunächst einmal das Gesamtgut, den "Gemeinschaftswert" bedeutet, den die staatliche Gemeinschaft darstellen und verwirklichen soll; dass sich dieser Gesamtsinn und Gesamtwert des Staates schliesslich zum Wohle der Einzelnen auswirken wird, daran kann kein Zweifel sein. Aber bonum commune bedeutet in seiner Verknüpfung mit der metaphysischen Wert- und Seinsordnung zunächst alles andere als "den möglichst grossen Nutzen der möglichst grossen Zahl". Bonum commune besagt, dass das zeitliche Wohl der Einzelnen - denn nur um zeitliches Wohl handelt es sich beim Staat - nicht unter der Rücksicht des Einzelnen, sondern nur in Beziehung auf das Wohl der Gesamtheit, des ganzen Staates, in Betracht kommen kann.

Fragen wir nun nach dem Eigenwert, dem inneren Ausdruckswert der staatlichen Gemeinschaft, dann kann vielleicht nie eine bessere Antwort darauf gegeben werden, als gerade jetzt in den Zeiten der Not: Das, was an innerem Gemeinschaftswert in einer staatlichen Gemeinschaft wirklich echt und lebendig war, - es lässt sich wohl kaum von den Sinngehalten Volk, Nation ... ganz loslösen -, das zeigt sich plötzlich als eine

wirkliche, lebendige, innere Einheit des ganzen Staatsvolkes, wenn es gilt, gegen drohende Gefahren von innen oder von aussen einzustehen. Diese Gemeinschaftskraft ist stark genug, alle inneren Unterschiede und Spaltungen und Meinungsverschiedenheiten zu überbrücken und - wenigstens für die Zeiten der Gefahr - zum Schweigen zu bringen. Und wenn selbst in solchen Zeiten der Not die eigenwilligen und eigensüchtigen Interessen nicht zurücktreten können vor dem Wohle des ganzen Staates, dann nur deswegen, weil entweder der Staat in den Herzen und dem Leben seiner Bürger keine Wurzeln gefasst hat, nur künstliches Gebilde ist, - oder weil der Zwiespalt selbst gegen das Wohl und Leben des Staates von jenen gefördert wird, die prinzipiell gegen jeden Staat ablehnend eingestellt sind.

Staatliche Gemeinschaft kann die Unterschiede nicht beheben oder gleichmachen, ja, sie darf und soll das nicht, will sie wirkliche, lebendige Gemeinschaft sein. Jene Staatsauffassungen, deren Ideal die völlige Gleichheit aller, die Nivellierung aller Unterschiede von Mensch zu Mensch (Bildung, Rang ...), von Stamm zu Stamm (Einheitsstaat), ja vielleicht sogar von Religion zu Religion (staatliche Einheitsreligion) ist, - oder die das gesamte Staatsvolk (als Identität von Staat und Partei) in einer Partei organisieren zu können glauben, vermögen wohl die leblose Einheitlichkeit der Masse, nicht aber die Einheit wirklicher Gemeinschaft zu schaffen. Unitas ordinis besagt und bejaht gerade die naturgegebene Über- und Unterordnung, die naturgegebenen Unterschiede als notwendige Bausteine auch der staatlichen Einheit. So kann und muss auch im Staat eine wert- und sinnvolle Einheit vorhanden sein und das äusserliche organisatorische Gefüge des Staates von innen mit ihrem Leben erfüllen; eine solche Einheit ist die innere Voraussetzung für die dauernde, gedeihliche Erfüllung der zahllosen Dienstfunktionen und Aufgaben der staatlichen Gemeinschaft.

Der Sinnbereich dieser staatlichen Aufgaben "ist gebildet durch den Inbegriff der elementar bedeutsamen, interpersonal-öffentlichen Angelegenheiten." (53) Vor allem die Sphäre des öffentlichen Rechts, der Sicherheit, gehört dazu; desgleichen

die Aufgaben des wirtschaftlichen, kulturellen, ja auch des religiösen Lebens, überall dort, wo die Kräfte des Einzelnen und der "untergeordneten" Gemeinschaften nicht mehr zureichen. So allumfassend weit sind diese mannigfaltigen Aufgaben, die an den Staat herantreten können, dass es oft schwer ist, die Grenzen zu ziehen gegenüber den immer weiter um sich greifenden Ansprüchen und Kompetenzausdehnungen, zu denen die eigentümliche Form des Staats"apparates", diese anonyme Organisiertheit, von Natur aus zu neigen scheint.

Neben diesem das ganze Wesen und Tun des Staates erfüllenden ordo ad universum, untersteht er aber auch in seiner letzten natürlichen, - und fügen wir gleich hinzu, übernatürlichen - Ausrichtung dem ordo ad ipsum Deum. Auch der Staat ist wesentlich zielgebunden, trägt nicht seine letzte Rechtfertigung nur in sich und seinem Sein, kann darum auch nie letztes Ziel, letzter Sinn des menschlichen Lebens und Wesens sein.

=== ===== ===

Das menschliche Gemeinschaftsleben ist nicht nur in diesen ( und ähnlichen, wie Volk, Nation ...), von der Natur in ihren Wesenszügen mehr oder weniger festgelegten Gemeinschaftsformen gefasst. Daneben sprudelt die mannigfaltige Fülle von freien, mit freien menschlichen Satzungen und frei gewählten "Zwecken" ausgestatteten Verbänden, Vereinigungen, gesellschaftlichen, beruflichen, kulturellen Vereinen, die die überschäumende menschliche natura socialis in vielverzweigte Bindungen einfügt und einfängt, die aber dabei in ihren freien, "künstlichen" Formen oft so wenig an innerem Gehalt, an Gemeinschaftscharakter zu besitzen scheinen, dass man versucht sein möchte, an dem Eigen- und Einheitswert dieser gesellschaftlichen Gebilde zu zweifeln.

Es wird daher oft schwer sein, bei dem einzelnen Verein oder Verband auf einen inneren Sinngehalt, auf eine innere, wertvolle Einheit hinzuweisen. Aber andrerseits wäre es doch falsch, in ihnen nur künstliche, formale Gebilde zu sehen; zu sagen, sie seien reale Gemeinschaftsgebilde, "ohne von einem Sinnbereich innerlich geeint zu werden, rein aus der schöpfe-

rischen Kraft eines sozialen Aktes" hervorgegangen (34). Wenn Gemeinschaft ganz allgemein betrachtet letztlich darin zu sehen ist, dass Personwerte, irgendwelche Sphären des persönlichen Seins und Lebens zwischen Menschen gleichsam ausgetauscht, zum gemeinsamen Gut werden, seien es auch nur allgemeinste kulturelle, wirtschaftliche, rein gesellschaftliche Werte und "Interessen"sphären dieser ver"gemeinschafteten" Personen, so lassen sich in jedem "Verein" doch solche letzte "dünnste" Sinnbereiche aufzeigen, die auch diesen künstlichsten Gebilden etwas noch von persönlichem Leben einflössen. Es scheint uns nicht so zu sein, dass "an der Konstitution des Gemeinschaftscorpus (des Vereins)... der Zweck als "aussenbleibender" Stützpunkt derart indirekt beteiligt (ist), dass das konstituierte Gemeinschaftsgebilde in sich selbst von seiner Sinn-Materie völlig unberührt bleibt" (35). In jedem Verein muss es schliesslich doch eine wenn auch kleinste Gruppe geben, die sich mit ihrem persönlichsten Interesse für den Zweck einsetzt und eben darin sich eins weiss mit jenen, die ebenfalls diesen Zweck als ihr persönliches Anliegen betrachten. Ohne diese wenigstens schwächste Gemeinschaftsbindung in einem persönlichen "Wert"bereich würde jede Vereinigung künstlich, ohne Leben bleiben und bald der Auflösung verfallen. Ein Verein nur aus "zahlenden Ehrenmitgliedern", ohne wenigstens einen kleinen, tragenden, in ihrem Vereinszweck irgendwie geeinten Kern hätte keine dauernde Lebensmöglichkeit.

All diese zahllosen gesellschaftlichen Bildungen sind ebensoviele Ausprägungen und Darstellungen der natura socialis des Menschen. Darin, und vor allem auch in den tausendfachen gegenständlichen Zweckverflechtungen, in denen sie den vielen kleinen und kleinsten Anlagen und Bedürfnissenn menschlichen Zusammenlebens entsprechen, liegt auch ihre eigene Rechtfertigung und Bedeutung. Mag in ihnen das Leben der Gemeinschaft auch noch so schwach pulsieren, irgendwie werden doch auch sie noch genährt von dem Lebensstrom der natura socialis, der in tausend Adern dem ganzen ordo menschlicher Beziehungen zufliesst. Zugleich ergibt sich hieraus aber auch die naturgesetzliche Berechtigung des Menschen zur Vergemeinschaftung, auch in freien,

selbstgeschaffenen Vereinigungen; es ergibt sich das Recht zu freier Vereinsbildung, wenigstens in gewissen Grenzen, das von keiner Staatsgewalt in seiner vollen Gültigkeit geleugnet oder gehindert werden darf.

### 2. Ziel, Wert und Sein

#### a) *Wert- und Seins(metaphysik) als Grundlage der Teleologie*

Die Teleologie von Mensch und Gemeinschaft, eingebettet in und getragen von der teleologischen Ordnung der Dinge und des Universums, ist nicht eine letzte metaphysische Gegebenheit, sondern gründet, nach aristotelisch-scholastischer Auffassung, auf dem Wertcharakter alles Seins. Die teleologische Auffassung der Schöpfung findet daher ihre letzte Begründung in der Wert- und Seinsmetaphysik, wie sie Thomas von Aquin, gestützt auf Aristoteles und Augustinus, zumal im 3. Buch seiner Summa contra gentiles entwickelt hat. Hier ist nicht näher einzugehen auf die moderne Frage nach Wert und Sein, nach ihrem Verhältnis und ihrer Unterschiedenheit (36). Ein kurzer Einblick in die Metaphysik von Wert und Sein soll uns nur die letzten Grundlagen für die Teleologie der Gemeinschaften aufzeigen; ja, von der Wert- und Seinsmetaphysik her bietet sich uns ein Zugang zu einer letzten, metaphysischen Wesensdeutung von Gemeinschaft überhaupt.

"Ziel kann nur ein Gut (die Gutheit, das Wertsein) sein gemäss dem aristotelischen Axiom aller Teleologie, dass erstrebt wird nur, was ein Gut ist. Ziel setzt also das Gutsein voraus" (37). Diesem teleologischen Axiom steht die scholastische Seinsmetaphysik gegenüber, die sagt: Sein ist in seinem Sein, als Seiendes gut. Es trägt und verwirklicht in sich den Wesenscharakter der Gutheit, des Wertes, des Wertvollen. Die aristotelisch-scholastische Philosophie hat immer eine innerste Zuordnung, ja fast Identität von Wert und Sein erkannt und vertreten. Wert ist eine Eigenschaft des Seins, kommt ihm zu; Wert beruht auf dem Sein (Behn), oder vielleicht besser: <u>im</u> Sein; das Sein selber ist wertvoll. So verschmelzen Wert und Sein zu einer "Soseinseinheit", ohne jedoch ineinander aufzugehen.(38)

Das Sein in seiner Seinsfülle, in seiner Vollkommenheit, in seiner Seins- und Sinngemässheit, trägt in sich zugleich auch schon die Richtung, ein "Abgestimmtsein" (39) auf ein Streben, ist innerlich seinsmässig in seinem Wesen hingeordnet auf, zugänglich für ein Streben; es ist dafür da, Objekt, "Ziel" eines Strebens zu werden: mit einem Wort: Sein ist ein Wertvolles, Begehrenswertes. Dieses Sinnvolle im Sein, sein Geeignetsein, ein Streben auszufüllen, ist der Charakter des Wertes und damit zugleich auch des "Zieles", der jedem Sein zukommt. Ziel, "Zweck", ist das Sein nicht deswegen, weil es rein äusserlich einer Zweckordnung unterstellt wäre, sondern weil es zuinnerst wertvoll, gut und darum "wert" ist, Gegenstand, Ziel eines Strebens zu werden. Teleologie gründet so auf Wert, setzt Wert als seinen metaphysischen Quellgrund voraus. Teleologie besagt Wert, und Wert besagt Teleologie, Zuordnung auf ein (mögliches) zielhaftes Streben. "Wert ist somit wesensnotwendig Telos, ja Telos ist nur eine andere ("entwickelte") Fassung des Wertes selbst, es fügt keinen völlig neuen Sinngehalt zum Wert hinzu" (40). Wert ist "Sinngehalt, sofern er einen Zweck darstellt" (Rintelen).

Allem Sein wohnt die Hinordnung auf seine Seinsgemässheit, auf die ihm gemässe Seinsfülle und Seinsvollkommenheit inne. Im ungeschaffenen Sein, in Gott, findet sich die völlige Übereinstimmung von möglicher Seinsfülle und aktuellem Sein. Im geschaffenen Sein hingegen findet sich die Anlage für, das "Streben" nach der in seinem Wesen angelegten Seinsmöglichkeit. Sie zeichnen dem Sein die Grenzen seiner möglichen Seinsfülle und Seinsvollendung vor; zugleich aber sind diese Grenzen auch die Sollens-"Ziele", die dem Sein als Aufgabe zur möglichsten Erfüllung vorgestellt sind. Das ist das immanente Ziel jedes Seienden, von dem wir sprachen, es ist die Entelechie (en-tèlos-échein), das innerlich, in seinem Wesen, "gehabte", vorgeschriebene Ziel, das von innen heraus wirkt als Triebkraft seiner Erfüllung.

Aber, wir sahen es schon, die <u>volle</u>, allseitige Seins- und Wesensverwirklichung stellt alles geschaffene Sein in den Zusammenhang eines Ordo, des Universumsganzen. Diese Hinordnung

auf die Gesamtheit des Seienden gehört mit zur letzten Wesenserfüllung, zur letzten Wesensgemässheit des Seins.

Alles gesehaffene Sein zielt endlich auf Gott, das summum bonum, als der Spitze dieses ordo der Werte. Gott ist der höchste Wert, das letzte Télos, dessen "Besitz" das Seiende, je nach seiner Seinsart und seinem Seinswesen in grösserer oder geringerer Verähnlichung anstrebt. In der Darstellung dessen, was seine Wesensidee in ihm besagt, erstrebt das Seiende letztlich die Verähnlichung mit den in Gott lebendigen Vorbildideen (ideae exemplares), erstrebt es "etwas, was am göttlichen Sein und an der göttlichen Gutheit teilnimmt und teilnehmen muss, um überhaupt existieren zu können" (41). So sind in der thomistisch-scholastischen Wert- und Seinsmetaphysik in tiefsinniger Zusammenschau die tragenden Gedanken der Vorzeit vereinigt: die platonische "Teilhabe" an der Wertfülle und dem Sein der Idee, die aristotelische Entelechie "als zielvoll das Möglichsein zum bestimmten Wirklichsein vollendende Form- und Finalursache" (42), schliesslich Augustinus' Gedanke vom ordo des Universums und von Gott, dem summum bonum, mit dem Gedanken des ultimus finis.

### b) *Der ethische Normcharakter der Teleologie*

Der von Gott und in Gott und zu Gott gegründete ordo von Wert und Sein umgreift auch den Menschen und seine Gemeinschaften; hier erweitert sich die Seinsmetaphysik und wächst sich aus zu einer Ermöglichung, ja zur Forderung einer auf Wert und Sein sich gründenden Ethik.

Ordo, Seinsidee, besagt ein Sein-sollendes, bedeutet Ausrichtung der Gesamtheit des Seienden auf die ihm zugedachte, in seiner Natur geforderte Seinsvollkommenheit. Der Mensch ist hineingestellt in diesen ordo, selbst zuinnerst durch sein Wesen hingeordnet auf <u>seine</u> Seinsfülle, <u>sein</u> Seinsmass, das ihm zu erreichen gestellt ist. "Dieses Gutsein aber ist eine <u>ontologische Seinsidee normativen</u> Gehaltes für das Seiende, ihr Wertgehalt ..... ist kein Wert "an sich", sondern Idee von Seiendem, in Gott präexistent, im Sein aufgegebenes Ziel" (43). Diesem "normativem Gehalt" des ordo sieht sich der Mensch

gegenüber, er erkennt ihn, soll ihn erkennen und in freier Entscheidung sein Leben nach diesen in sich hineingelegten Ideen Gottes gestalten. Der ganze ordo des Universums stellt sich so dem Menschen als von Gott gegebene Aufgabe dar, die er in mit-schöpferischem Eingehen auf die Pläne des göttlichen Baumeisters erkennen, in freier Entscheidung anerkennen und an seinem Teil mitgestalten soll: Das ist Sinn, Inhalt und Norm seiner sittlichen Aufgabe, seines sittlichen Wesens und Berufes. Diese Aufgabe ist dem Menschen als eine sittliche "gesetzt", sie wird zum Gesetz für ihn, das auf dem ewigen, planenden, setzenden Willen Gottes beruht. Das Sittengesetz ist, von Gott aus gesehen, nur ein Teil des allgemeinen Natur- und Weltgesetzes, des Weltplanes, den eben der Mensch in Erkennen und freiem Jasagen in sich und im Zusammenhang der Ordnung verwirklichen kann und soll.

Dieser objektive Norm- und Zielcharakter des Seins bietet insbesondere auch die seinsmetaphysische Begründung für die Sozialethik. In dem Wesenssinn der einzelnen Gemeinschaften sind die Zwecke und Aufgaben, die sittlichen Forderungen der verschiedenen Gemeinschaften und Gemeinschaftsbezüge schon vorgezeichnet und festgelegt. "Die Richtlinien für Politik und Wirtschaft werden für die thomistische Ethik nicht nur aus der Weltanschauung, sondern zuvor schon aus der objektiven Wesensanschauung von Staat und Wirtschaft erhoben" (44).

Eine solche, auf die in der Natur der Dinge, des Menschen, der Gemeinschaft vorgezeichneten Ziele und Werte ausgerichtete Ethik ist nicht " 'Zweckethik' im Sinne eines dem Seienden durch den Menschen auferlegten subjektiven Zweckes" (45). Ziel ihres sittlichen Tuns sind die in den Dingen von Gott angelegten "Sinnbereiche", deren Ausgestaltung und Erfüllung zu ihrem auf Gott als das höchste Gut bezogenen Gutsein zu etwas für den Menschen Wertvollem wird; deren Verwirklichung aber in freier Ein- und Unterordnung unter den vom göttlichen Sinn und göttlichen Willen getragenen ordo, der menschlichen Personwürde gemäss, wahres sittliches Tun darstellt.

### c) *Gedanken zu einer metaphysischen Grundlegung der Möglichkeit der Gemeinschaft*

Das Aufleuchten zweier letzter Eigenschaften im Wertcharakter des Seins hat uns den Einblick ermöglicht in den Aufbau des Wert- und Seinskosmos und seine teleologische Ausrichtung. Zunächst die Eigenschaft der Mitteilsamkeit (communicabilitas) alles wertvollen Seins, sein "Streben", sich auszuschenken, an sich teilnehmen zu lassen, das, was die Scholastiker so prägnant ausdrückten: Bonum est diffusivum sui. Und andrerseits die dieser Mitteilsamkeit entsprechende Seite des Wertes, Ziel für Streben sein zu können und zu müssen, wesensnotwendig zugleich auch Télos zu sein; was wieder in dem Axiom zum Ausdruck kommt: Bonum est, quod omnes appetunt; das heisst: Wert bedeutet, Ziel sein für jegliches Streben.

In - allerdings völlig freigewollter - Auswirkung der ersten Werteigenschaft, seiner Mitteilsamkeit, ward die absolute Gutheit Gottes zur geschaffenen, sich an und in den Dingen mitteilenden, schenkenden Güte Gottes. Das ist es ja, was die Theologen als letzten Sinn, als letztes Ziel, als letzten "Beweggrund" des Schöpfergottes zu ersinnen vermochten: solum communicare suam perfectionem, quae est ejus bonitas, wie es der hl. Thomas in seiner klaren Einfachheit zu sagen weiss.( 46) Dieser sich mitteilenden, schenkenden Gutheit Gottes antwortet das tausendfältige Streben des Universums in all seinen Gliedern und Teilen, von dieser Gutheit Gottes möglichst in sich aufzunehmen, sie nachzuahmen und darzustellen, und ordnet sich darin, ein jedes nach seiner Seinsfülle und Seinsart, in die verschlungene Ziel- und Wertordnung des Seins ein.

Diese beiden Eigenschaften wertvollen Seins erhalten eine besondere, eigentümliche Ausprägung, wenn die Werte in einem geistigen Wesen, einer Person, zum lebendigen, bewussten, eben personalen Selbstbesitz werden. Dieses Getragenwerden von Werten in einem personalen Sein und die daraus sich ergebenden eigentümlichen Nuancierungen in den beiden Verhaltungsweisen

des Wertes können - so will es uns scheinen - uns einen Einblick in die letzten Seinsgrundlagen geben, von denen her das eigentümliche Gebilde "Gemeinschaft" sich ermöglicht und in seiner Ermöglichung dem Verständnis sich erschliesst.

Personsein besagt letztlich das bewusste Sichbesitzen, das In-sich-stehen geistigen Seins und darum auch Selbstbesitz geistigen Wertseins, in bewusstem Besitzen und freiem Anerkennen und Wollen des eigenen Wert- und Gutseins. Diesem als Person sich selbst besitzenden Seinswert eignen nun auch die beiden Grundeigenschaften jeden Wertes: Mitteilsamkeit und Streben nach Teilhabe. Der Personwert will sich mitteilen, seinem Wesen gemäss, das heisst aber sich mitteilen in einer Weise, die seinem geistigen, seinem Personsein entspricht. Und diesem Mitteilungsdrang des Personwertes hier entspricht das Streben nach Teilhabe von Seiten eines Personseins dort: ein Streben nach Teilhabe ebenfalls geistiger, personaler Art. In dieser interpersonalen Spannung von gebendem und empfangendem persönlichen Sein ermöglicht sich, in ihr beruht das eigentümliche interpersonale Sein und Leben der Gemeinschaft. Sie beruht in ihrer letzten metaphysischen Ermöglichung auf der eigentümlichen Ausstrahlungs- und Anziehungskraft der Seinswerte, die in ihrem personalen, d.h. bewussten und gewollten Selbstbesitz zugleich auch die geistig-lebendigen Verbindungsfäden zu gleichgeartetem, personalen Sein knüpfen. Soziale Anlage besagt also nicht nur "Mitteilungsdrang aus der personalen Wertfülle" heraus, sondern beides: das Teilgeben- und Teilhaben-Wollen (und -Können), das aus den innersten Wesensgesetzen des Seins heraus ermöglicht und genährt wird.

Ja, wenn jenes Axiom: Bonum est diffusivum sui, tatsächlich einen bis in die Wurzeln von Wert und Sein reichenden Wesenszug besagt, dann müsste sich daraus ergeben, dass alles personale Sein im innersten Wesen nach Gemeinschaft, nach Selbst-Mitteilung streben würde, dass geistiges Sein seiner Natur nach nicht ohne Gemeinschaft sein könnte.

Von hier aus eröffnet sich ein tiefer, metaphysischer Einblick in das Geheimnis der innertrinitarischen Ge-

meinschaft. Wenn auch das Geheimnis im streng dogmatischen Sinne damit nicht aufgehellt werden kann, so zeigt sich doch dem forschenden Menschengeist eine tiefgreifende metaphysische Konvenienz der innergöttlichen Person- und Gemeinschaftsbeziehungen. Das bonum diffusivum sui der göttlichen Seinsgüte, das wir in seiner frei gewollten Mitteilung in der Schöpfung schon beobachteten, würde sich hier in der metaphysisch seins- und wesensmässigen Notwendigkeit der innertrinitarischen Prozessionen und der darin gegebenen innertrinitarischen Gemeinschaft manifestieren.

Gemeinschaft ist so - in letzter metaphysischer Rückführung - das Gemeinsamhaben, das gegenseitige Anteilhaben und Anteilgeben an den im Personsein sich gründenden Personwerten. Und Gemeinschaft unterscheidet sich dann von Gemeinschaft jeweils durch die Art der Personwerte, in deren gemeinsamem Besitz oder Austausch sie sich gründet.

Eine interessante Anwendung und Bestätigung findet unsere Auffassung der Gemeinschaft als eines "Austausches von Personwerten" in der Liebes- und Freundschaftstheorie des hl. Franz von Sales (47). Der grosse Bischof von Genf sieht nicht wie der hl. Thomas, die Grundlage der Liebe und Freundschaft in der aktuellen oder potentiellen Ähnlichkeit der Freunde, sondern gerade in den "wechselseitig einander entsprechenden Qualitäten", "in der Befähigung beider Teile, im Falle einer Vereinigung sich durch Wechselwirkung zu vervollkommnen". "La correspondance n'est autre chose, que le mutuel rapport, qui rend les choses propres a s'unir pour s'entrecommuniquer quelque perfection". Diese "correspondance et proporcion" ist nach Franz die "erste Quelle der Liebe", nicht die Ähnlichkeit. So ist also nicht die Gleichheit der Partner, sondern gerade ihre Verschiedenheit, die aber eine gegenseitige Entsprechung besagen muss, die Grundlage der Liebe und des Strebens zur Gemeinschaft. "Denn insofern die Ähnlichkeit eine Gleichheit besagt, ist sie nicht imstande, das Streben des Willens zu erregen". "Franz stimmt in dieser Ansicht mit Platon überein, der den Grund der Liebe in der Fähigkeit, sich harmonisch zu einem Ganzen zusammenzufügen, erblickt". Diese Theorie des hl. Franz von Sales, die durch die von uns dargelegten beiden Strebensrichtungen des Wertes, seine Mitteilsamkeit und seine Anziehungskraft als Télos, noch einsichtiger wird, "erklärt die Möglichkeit und Wirklichkeit der Liebe zwischen Personen, die nach Geschlecht, Alter, Bildung und sozialer Stellung einander ungleich sind". (48)

Harmonie in diesem Sinne einer gegenseitigen "proportio" oder "competentia animarum inter se" (49), als eine Frucht jeder Gemeinschaft, wird nicht zu schablonenhafter Gleichmacherei und Nivellierung, sondern ersteht gerade in und durch das Erkennen und Anerkennen

> der Verschiedenheiten der Menschen. So verstanden, ist das, was G. Gundlach über den "Gedanken der 'Mitte' in der Metaphysik des Gemeinschaftslebens" sagt, eine klare Folgerung der gegebenen metaphysischen Begründung von Gemeinschaft überhaupt:" In der Tat ergibt sich metaphysisch, dass Gemeinschaftsleben, begriffen von der absoluten Ziel- und Wertordnung her, innerlich auch teilnimmt an der metaphysischen Tendenz zur Harmonie, zum Gleichgewicht und Ausgleich, die im Begriff einer absoluten Ziel- und Wertordnung ohne weiteres mitgegeben ist. Gemeinschaft, begriffen von der absoluten Ziel- und Wertordnung her, ist als 'Ordnungseinheit' innerlich auch 'Wertmitte', Gleichgewicht und Ausgeglichenheit zwischen den beiden Polen, den Gliedern und dem Ganzen." (50)

Ob nun vorwiegend die Sphäre geistig-seelischer Gemeinschaft erstrebt wird wie in der Freundschaft, die aber dann wieder je nach der Mehr-Betonung dieser oder jener Interessen- oder Lebenssphäre ihre eigentümliche Tönung erhalten kann; - oder ob gleichsam der ganze Mensch gemeint sie, unter Einschluss seines leiblich-sinnenhaften Wesens, wie es in der Liebes- und Ehegemeinschaft sich findet; - oder ob wieder mehr der Mensch gemeint sei in seinen Bezügen zum Öffentlich-Rechtlichen, zum interpersonalen Raum von Staat und Nation und Volk und Stand: jeder Gemeinschaft bis zu der äussersten und schwächsten, wie Verein oder Menschheit, ist ein eigener Sinnbereich, ein Wertausschnitt im personalen Sein als zu eigen angehörend zu betrachten.

Aber mag auch dieser in die Gemeinschaft hineinbezogene Wertbereich der Person noch so tief greifen in das innerste, persönliche Sein und Leben, so wie es sich vielleicht am tiefgreifendsten in der Ehegemeinschaft zeigt in dem "völligen", gegenseitigen Sichangehören; ja, mag dieses gegenseitige Sichangehören gar bis zur Identität der einen, gleichen Natur führen, wie es tatsächlich in der innertrinitarischen Gemeinschaft der Fall ist: niemals kann und darf Gemeinschaft aufgefasst werden als ein völliges Ineins, das einem Aufheben des Selbstandes, des Selbstbesitzes des letzten, tiefsten Personseins gleichkäme. Gemeinschaft kann immer nur sein zwischen Getrennten, Sich-Gegenüberstehenden, zwischen einem Ich und Du, zwischen der Abgeschiedenheit und Exklusivität von in sich stehen-

den, selbst-bewussten, sich selbst gehörenden Personen. Mag man auch die Innigkeit und Enge der übernatürlichen Gemeinschaft des Menschen mit Gott noch so stark und in die tiefsten Gründe menschlichen Seins hineingreifend zeichnen - enger als Christus selbst könnte ein Menschenherz diese Einheit und Gemeinschaft wohl kaum erfassen und benennen (51) -, immer muss auch in ihr dieser letzte, tiefste Personkern, dieses letzte, sich selbst gehörende Ich gewahrt bleiben. soll wirklich von Gemeinschaft die Rede sein und nicht von Zerstörung und Aufgehen des menschlichen Personseins und Personwertes in einem pantheistischen Hinein-vernichtetwerden in das Sein Gottes. Verlangt so schon das Wesen der Gemeinschaft (als Gemein-samkeit nur zwischen Verschiedenen!) die Achtung des Selbstandes, des letzten Sichselbsthabens und Sichgehörens des persönlichen Ich, so entspricht dies auch ganz dem innersten Eigenwert der Person, der sich gründet in ihrem Wesen als geistig-sittlicher Selbst-bewusstheit und Selbst-verantwortung.

Aus diesem letzten metaphysischen Sein der Gemeinschaft als einem Anteilnehmen und Anteilgeben an Lebens- und Wertsphären des eigensten persönlichen Seins erwachsen schliesslich aber auch die vielfachen Konflikte, wie sie sich immer wieder herausbilden in den Spannungen von Einzelmensch zu Gemeinschaft und Gemeinschaft zu Gemeinschaft. Ein und dieselbe personale Wertsphäre kann unter verschiedener Rücksicht von verschiedenen Gemeinschaften "angefordert" werden; vor allem aber sind ja diese den einzelnen Gemeinschaften "zufallenden" Wertsphären nicht fein säuberlich geschieden, weder in der begrifflichen und tatsächlichen Abgrenzung der Sinnbereiche der einzelnen Gemeinschaften, noch auch in der Wirklichkeit der einen, einheitlichen menschlichen Person. Könnte auch dieser Rangstreit unter den sogenannten freien Gemeinschaften vielleicht noch leichter geschlichtet werden: so gibt es aber von der Natur vorgezeichnete, naturnotwendige Gemeinschaften, wie Ehe, Familie, Staat, (Gemeinde, Stand; darüber hinaus Kirche), die mit dem Charakter sittlicher Verpflichtung fordernd an den Menschen herantreten, ja, die oft genug infolge ihres naturhaf-

ten Gründens in letzten Seinsanlagen des Menschen mit Totalitätsansprüchen auftreten und so die anderen Gemeinschaftsgebilde, selbst den Menschen in seinem innersten Personwert, zu gefährden und zu vergewaltigen drohen.

Nur eine tiefere Erkenntnis des Wesens, der Sinn- und Wertbereiche der einzelnen Gemeinschaften für sich und in ihren Beziehungen zueinander, kann in diesen Konfliktsfällen klare Scheidung und Entscheidung ermöglichen. Hiermit stellt sich uns die weitere Aufgabe als Frage nach der Wertordnung der Gemeinschaft, die aber zugleich auch zielhaft bestimmt ist; es stellt sich die Frage nach der Wert- und Ziel- O r d n u n g der Gemeinschaft.

=== ===== ===

## II. Natürliche Zielordnung der Gemeinschaft

### 1. Ordnung und Stufenbau der Gemeinschaft

#### a) *Seinsordnung der Gemeinschaft*

Teleologie als Hinordnung auf ein Ziel enthält schon in ihrer Idee den Gedanken der Ordnung, eines Ordnungszusammenhanges des Seins. Geschaffenes Sein steht durch seine teleogische Ausrichtung in einem Ordnungsgefüge, in welchem das zielgerichtete Sein und das vorgegebene Ziel zu einer Beziehungseinheit zusammengeschlossen sind. Ordnung gründet in dem Doppelten einer Vielheit des Seins und dessen Bezogensein aufeinander. Ordnung ist Beziehung, Relation. Es ist wichtig, hier schon auf den Wirklichkeitscharakter dieser Ordnungsbeziehung hinzuweisen. Wahre Seinsordnung - und nur um eine solche handelt es sich hier - ist grundverschieden von jener Ordnung, die als bloss gedachte eine reine Denkkategorie darstellt. Seinsordnung verlangt als reale Beziehung nicht nur eine Vielheit von real existierenden Trägern, sondern zudem auch noch eine im Sein dieser Träger real vorgefundene Hinordnung und Zuordnung untereinander. Diese seinsmässige Hinordnung in den Beziehungsträgern besagt einen neuen Seinsverhalt, der über ihr reines Sosein hinausragt und die Grundlage bildet für das gegenseitige Bezogensein. Diese echte Seinsordnung meint daher auch nicht nur eine rein äusserliche Bezogenheit in Raum oder Zeit, die ja keine wesensmässige ist; sie will im Sein ihrer Träger selbst begründet sein, unabhängig von und vor allem Gedachtsein. Seinsordnung ist wirkliches Sein; nicht zwar substantielles, eigenständiges Sein, sondern "nur" Sein der Beziehung, der Relation, das aber in dem tatsächlichen Bezogensein der Beziehungsträger, unabhängig vom erkennenden Geiste, begründet ist und seine ordnende, einigende Kraft im Sein wirksam werden lässt. Echte Seinsordnung besagt darum "das Bezogensein des auf Grund seines Soseins innerlich zueinander Bestimmten, das sein eigenes Sein hat und mit seinen Beziehungsrelaten eine Einheit aus Mannig-

fachem bildet." (1)

Diese Eindringlichkeit und der Wirklichkeitsernst der Seinsordnung, wo immer sie sich findet, bedingt zugleich auch ihren normativen Charakter als Forderung und Aufgabe. Seinsordnung, die dem Seienden von seinem Schöpfer als Teleologie zur Verwirklichung vorgestellt ist, heischt vom geschaffenen Geiste, der sie erkennen und frei anerkennen kann und soll, das geschöpflich-demütige Eingehen auf diese Willensäusserung seines Schöpfers: ihr Sein und Sollen bedeutet ihm Grenze und Gesetz, Achtung und Vollzug sind ihm sittliche Tat.

Schon bei Betrachtung der Teleologie alles geschaffenen Seins war die Tatsache eines gewaltigen Ordnungsgefüges dieser Schöpfung zur Klarheit geworden. Die Schöpfung zeigte sich nicht einfachhin als eine Vielfalt von Dingen, die jedes für sich, gewissermassen in beziehungsloser Parallelität, ihrem Ziele zustreben, sondern als ein einziges Ordnungsganzes, in dem jedes mit jedem und jedes mit seinem letzten Ziel in einer Mannigfaltigkeit von Seinsbezügen sich gehalten und eingefügt findet. In dem duplex ordo alles Seienden (ad invicem et ad ipsum Deum) enthüllte sich uns dieses Gewirre von Seinsbezügen als die sinnvolle Einheit des gesamten Kosmos und seine letzte Zielausrichtung auf den Schöpfer, von dem er seinen Ausgang nimmt. Während in der Auffassung des Weltganzen als eines Kosmos vor allem diese in Einheit geordnete Vielheit des Seienden im Vordergrund steht, kommt in seiner Bezeichnung als All mehr die Vielfalt des Seienden, in der Bezeichnung als Universum (uni-versum) mehr die Einheits-Ordnung in dieser Vielfalt zum Ausdruck.

In diesen Makrokosmos des Universums ist wie ein Mikrokosmos das menschliche Gemeinschaftsleben eingefügt. Schon die Gemeinschaft selbst ist Ordnungseinheit der in ihr verbundenen Glieder. Gemeinschaft beruht somit auf der inneren Seinszuordnung im Menschen, die ihn auf seinesgleichen hinordnet und zu der Einheit der verschiedenen Gemeinschaften zusammenschliesst. So nimmt Gemeinschaft an dem Beziehungscharakter des ordo teil, zugleich aber auch - am stärksten in den sogenannten "natürlichen" Gemeinschaften (2) - an dem Wirklichkeitscharakter der

in der inneren Seinsbezogenheit gründenden Ordnungseinheit. Jede Gemeinschaft steht aber auch in einem weiteren Ordnungszusammenhang, der gebildet wird durch die Beziehungen zu den übrigen Gemeinschaften und zum Ganzen des Universums.

Ordnung besagt ihrem Wesen nach ein Gegensatzverhältnis, eine Spannung zwischen Einheit und Vielheit. Guardini hat in seiner Philosophie des Gegensatzes (3) gezeigt, wie keiner dieser Ordnungspole für sich, rein, dargestellt werden könne, ohne die eigentümliche Ordnungsspannung zwischen ihnen zu zerbrechen. Verwirklichung der Vielheit in reiner Absolutheit bedeutet Sprengung der Einheit, während reine Einheit, ohne eine Vielheit, nicht mehr Ordnung, sondern nur "tote Identität" eines Seienden belässt. Guardini weist weiter darauf hin, wie auch ein gewisser Mittelzustand des absoluten Gleichgewichtes und Ebenmasses der beiden Pole zur Aufhebung des lebendigkonkreten Daseins, das heisst für uns, der lebendigen Ordnungsspannung, führen müsse. Nur als möglicher Durchgangspunkt sei solch ein Zustand völligen Gleichgewichts der Spannungspole denkbar. Dieser ideale Punkt eines völligen Gleichgewichts der Spannung sei wohl Ziel und Mittelpunkt der ständigen Spannungsschwankungen dieses Gegensatzsystems, werde aber immer nur in Annäherung oder im Durchgang erreicht.

In dieser Weise muss auch Gemeinschaft als ein Gegensatzsystem, ja, als eine Unzahl von ineinander verflochtenen Ordnungs- und Gegensatzsystemen aufgefasst werden. Einheit und Vielheit sind die beiden Spannungspole, die in stets wogendem, aber stets einigendem Widerstreit das konkrete Leben der Gemeinschaft entstehen lassen. Eine doppelte Ordnungsspannung können wir vor allem feststellen: die Spannung zwischen Einzelmenschen und Gemeinschaft, und die Spannung zwischen (einer Vielheit von) untergeordneten Gemeinschaften und übergeordneter Gemeinschaft. In diesem Gegensatzsystem der Gemeinschaftsordnung ist allerdings nicht der Untergang der Gemeinschaft zu befürchten infolge des völligen Gleichgewichtes und damit des Ausklingens der Spannungen zwischen Vielheit und Einheit. Ernstlich bedroht ist aber Gemeinschaft durch das Bestreben jedes der beiden Pole, sich "in Reinkultur" darzu-

stellen oder zum mindesten seine Bedeutung und sein Gewicht überstark zur Geltung zu bringen. Individualistische Überbetonung des Eigenseins der Glieder, sei es nun des Einzelmenschen oder der untergeordneten Gemeinschaften gegenüber der umfassenderen, führt zur Gefährdung und Sprengung des Gemeinsamen, der Gemein-schaft, während andererseits Überbetonung des Gemeinsamen bis zur Aufhebung des Einzelnen, des Unterschiedlichen der Vielheit führt, das heisst aber, zur Aufhebung der Gemeinschaft in der kalten, toten "Einheit" der Identität.

Hier kann es nun nicht darum gehen, dieses ewige Spannungs-Hinundher im Lebendig-Konkreten des menschlichen Gemeinschaftslebens zu verfolgen; das mag die sehr interessante Aufgabe einer Geschichte oder auch einer Psychologie der menschlichen Gesellschaft sein. Hier muss die Frage gestellt werden, ob und welche Grund- und Wesensgesetze in diesem ständigen Wandel der Spannungsverhältnisse menschlicher Gemeinschaft verwirklicht sein müssen. Mit anderen Worten: ob in den Seins- und Sinnbereichen von Einzelmensch und Gemeinschaft gewisse Seins- (zugleich auch Sollens-)Gesetze aufscheinen, die die notwendige und verpflichtende Grundlage für die Gestaltung menschlichen Gemeinschaftslebens sind. Solche aus der Seins- und Wertordnung von Einzelmensch und Gemeinschaft abgeleiteten Gesetze würden zugleich auch die Zielordnung menschlicher Gemeinschaft bestimmen. Zuvor soll aber noch eine andere Frage kurz gestellt werden, die Frage nach der Wertordnung der Gemeinschaft: ob und inwieweit von einer Stufenordnung innerhalb der Gemeinschaften gesprochen werden kann.

### b) *Stufen- und Wertordnung der Gemeinschaft*

Der Gedanke einer Stufenordnung der menschlichen Gemeinschaften könnte nach all dem, was über die Zuordnung der Gemeinschaften zueinander gesagt wurde, als eine Selbstverständlichkeit erscheinen, die nur eines kurzen Hinweises auf ihre Existenz und eines Aufweises ihrer Struktur bedürfte. (4) In dieser Idee einer Stufenordnung der Gemeinschaft steht vor al-

lem die Vorstellung im Vordergrund, als stünden die verschiedenen typischen Gemeinschaftsformen in einem gegenseitigen Strukturverhälnis derart, dass aus den jeweils einfacheren, kleineren Gemeinschaftsformen die komplizierteren, grösseren, umfassenderen Gemeinschaften hervorwüchsen oder, um im Bilde des Stufenbaues zu bleiben: als wenn auf einer untersten, breiten Stufe, gebildet durch die primitivsten und untersten Gemeinschaftsformen, sich in jeweils neuen Stufen die Gemeinschaften zu einer Stufenpyramide aufbauten, die schliesslich ihren Abschluss in der höchsten menschlichen Gemeinschaftsform fänden. Und wie selbstverständlich bietet sich uns gleich jene Stufenfolge dar, die folgerichtig zu sein scheint und die zudem immer wieder, auch im Verlaufe unserer Untersuchung, in dieser oder ähnlicher Reihenfolge gebracht wird: Ehe, Familie, Sippe, Stamm, Volk, Staat, Menschheit (und vielleicht gar noch als letzte Krönung: Kirche). Aber schon dieses Zögern zeigt uns, dass bei der Kirche die einheitliche Linienführung ernstlich durchbrochen sein muss. Auch wegen der Stellung, ja sogar wegen der Einbeziehung des Staates in diese Stufenfolge könnten Bedenken geäussert werden. Vor allem aber muss es auffallen, dass in dieser Ordnung alle sogenannten freien Gemeinschaften, d.h. die von freiem Willensentschluss und menschlicher Zielsetzung in ihrer Wesensgestaltung völlig abhängigen Gemeinschaftsformen, angefangen von der Freundschaft bis zu den freien Vereinsbildungen und Vereinigungen aller Art, überhaupt keinen Platz finden können.

Sucht man dann nach dem Konstruktionsgesetz dieses vermeintlichen Stufenbaues der Gemeinschaften, so liesse sich am ehesten noch als durchgängiges Baugesetz der Gedanke einer zahlenmässigen Umfassung durch die jeweils höhere Gemeinschaft aufweisen (wenngleich selbst dieses Prinzip sich für das Verhältnis von Nation zu Staat als ungeeignet erweist. Aber auf einer rein zahlenmässigen Überlegenheit lässt sich noch nicht eine Stufenordnung sonst so verschiedener Gemeinschaftstypen aufbauen. Das Gleiche gilt von dem Verhältnis rein räumlichen oder gliedmässigen Umfassens und Umfasstwerdens. Aber diese scheinbaren, nur allzu äusserlichen Ordnungsprinzipien weisen

darauf hin, dass bei der Idee eines Stufenbaues der Gemeinschaften vielmehr noch an ein inneres, wertendes Strukturgesetz gedacht sei; dass diese Stufenordnung irgendwie an die Wertordnung anknüpfen, auf ihr aufbauen müsse; dass die "höhere" Gemeinschaftsstufe zugleich auch die in jeder Beziehung wertvollere sein müsse, ja, dass gerade in diesem grösseren Wertgehalt der höheren Gemeinschaft auch die Verknüpfungspunkte zum Werte der niedrigeren und der eventuell nächsthöheren Stufe sich finden müssten. Mit anderen Worten: dass eine durchgehende, ansteigende Wert- und "Sinnlinie" (von Hildebrand) die Gemeinschaften in einer Stufenordnung zusammenbinden würde. Aber schon der einfachste Versuch, Gemeinschaften wie etwa Freundschaft, Staat, Kirche, in einer Wert- und Sinnlinie zusammenzufassen, muss davon überzeugen, dass auch in der Wertordnung ein allgemeingültiges Prinzip für eine durchgehende Stufenordnung nicht gefunden werden kann. Die Wertkategorien, die in den Gemeinschaftsformen der Freundschaft, des Staates oder der Nation, bestimmend sind, sind zu sinn-disparat, um überhaupt einen ernstlichen Vergleich zuzulassen. Damit nicht genug: Jeder der einzelnen Gemeinschaftstypen stellt eine Zusammenfassung verschiedenster Gemeinschaftswerte dar, von denen jeweils der eine oder mehrere sich zu Werthöhepunkten steigern können. Dietrich v. Hildebrand hat in seiner Metaphysik der Gemeinschaft diese vielverzweigten Wertbeziehungen für eine Reihe von Gemeinschaftsformen aufgezeigt. Um nur ein Beispiel anzuführen: die Ehe würde die Höchstform menschlicher Liebesgemeinschaft darstellen, zugleich auch die "Urlebensgemeinschaft" sein, die aber über sich hinausweist auf die"klassische"Lebensgemeinschaft der Familie. Aber schon dieser Übergang zur zweiten Stufe, zur Familie, würde nur in dem Wert 'Lebensgemeinschaft' einen Anstieg bringen, während das wesentlichste Wertmoment der Ehe, ihr Sinnbereich als Liebesgemeinschaft, in der Familie ganz seine beherrschende Stellung verliert. Oder man vergleiche nur einmal Anfangs- und Endstufe einer scheinbar so legitimen Reihe wie: Ehe, Familie, Sippe, Stamm, Volk, Nation: Ehe (Familie) - Nation, um gleich zu sehen, wie sinn- und wertdispa-

rat diese beiden Stufen tatsächlich sind, so dass es fast unverständlich erscheinen muss, wie sie überhaupt als Glieder derselben Reihe aufgefasst werden können. Die Werte, Bluts- und Lebensgemeinschaft, die vielleicht noch Nation mit Ehe (und Familie) verbinden könnten, treten doch in der Nation fast völlig vor den Werten kultureller Gemeinschaft und geschichtlich gewordener Schicksalsverbundenheit zurück.

Somit scheint klar zu sein, dass von einem durchgehenden, allgemeingültigen Stufenbau der Gemeinschaft in diesem Sinne nicht gesprochen werden kann. Das Geflechte der Gemeinschaften ist zu sehr verzweigt und verwoben, als dass es in solch einfache Strukturlinien aufgelöst werden könnte. Es ist eher einem organischen Gebilde zu vergleichen, einem organisch verbundenen Gemeinschaftsuniversum, in dem jedem Gliede seine Bedeutung, seine Aufgabe und Grösse zukommt, in dem daher aber auch diese vielen "organischen" Zusammenhänge jeweils in ihrer individuellen Eigenart untersucht werden müssen, um Vorrang oder Dienststellung, Über- oder Unterordnung feststellen zu können. Einen geradlinig aufsteigenden Stufenbau der Gemeinschaft, der uns solche Einsichten vermittelte, gibt es nicht.

Wenn auch die Wertsphären der einzelnen Gemeinschaften diesen einheitlichen Stufenbau nicht erkennen lassen, so ist doch die Frage nach dem Wertrang der Gemeinschaften von grösster Bedeutung: Gibt es in dem Verhältnis von Wert zu Wert derartige Rangunterschiede, die es gestatten würden, einen absoluten Vorrang der einen Gemeinschaft vor der anderen festzustellen? Das wird nur in wenigen Fällen (z.B. für den Vorrang der Kirche vor jeder anderen Gemeinschaft) mit absoluter, allseitiger Sicherheit möglich sein. Schon die Tatsache, dass die Sinnbereiche der einzelnen Gemeinschaften nicht nur eine, sondern mehrere Wertsphären umfassen und zwar in verschiedener Wertstärke und Schattierung, weist darauf hin, dass solch eine einfache Vergleichung und Ranguntersuchung auf nicht unbeträchtliche Schwierigkeiten stossen muss.

Auch die Wertsphären selbst, die in den Ordnungszusammenhängen von Gemeinschaft zu Gemeinschaft, und ebenso oft von Einzelmensch zu Einzelmensch, in einen Rangstreit, wenn nicht

gar in offenen Konflikt geraten können, sind oft von solch innerer Verschiedenheit, dass eine Rangordnung schon an dieser fehlenden Gleichartigkeit scheitern müsste. Folgende wichtigsten Wertsphären liessen sich unterscheiden (ohne damit irgendwie Vollständigkeit oder völlige Reinlichkeit der gemachten Unterscheidungen beanspruchen zu wollen) (5):

1. Die Werte des Übernatürlich-Religiösen. Dabei umfasst diese Sphäre nicht nur die Verwirklichung in der Gemeinschaft der Kirche, (weiterhin auch religiöser Orden, Vereinigungen etc.), sondern vor allem auch die religiös-übernatürliche Existenz des Einzelmenschen. Wenn gewiss auch alle anderen Wertsphären irgendwie im personalen Sein des Einzelnen verwurzelt sind, so muss doch hier eigens auf den Absolutheitsanspruch hingewiesen werden, mit dem die religiös-übernatürliche Sphäre im Menschen auftritt: sie bedeutet ja letzte Aufgabe und letztes Ziel der menschlichen Person, die gegenüber allen anderen Wertsphären absolut gewahrt und erfüllt werden müssen.

2. Die ethische Wertsphäre möge hier noch eigens angeführt werden, wenngleich sie in der tatsächlichen Ordnung der Übernatur in dieser Sphäre des Übernatürlichen miteinbegriffen ist. (6)

3. Jene geistig-seelischen Wertqualitäten, die am besten (mit von Hildebrand) als Liebe und Vereintheitswert charakterisiert werden können: wenn sie auch in allen Gemeinschaften irgendwie miteingeschlossen sind, so finden sie sich doch wesentlich in den "Liebesgemeinschaften" wie Freundschaft, Ehe und auch Familie.

4. In Entsprechung zu letzterem liesse sich der ganze Bereich des Rechtes und des öffentlichen Lebens, wie es vor allem im Staat und ähnlichen öffentlichen, mehr interpersonalen Gemeinschaften (auch 'Verein', 'gesellschaftliches' Leben gehören hierher) sich findet, kennzeichnen als die Wertsphäre der Gerechtigkeit und gegenseitigen Achtung.

Umgreifen diese vier ersten grossen Wertbereiche mehr den religiös-ethisch-personalen "Innenkreis", den eigensten, lebendigen Kern des menschlich-personalen Lebens und Seins, so zeigen die folgenden Wertsphären immer mehr die Tendenz einer

Veräusserlichung und dementsprechend niederer Wertigkeit. Aber sie alle verlangen und enthalten doch noch eine letzte Informierung (forma) und Durchblutung vom eigentlich Personalen her, wenn sie nicht aufhören sollen, für den Menschen als Person und für die Gemeinschaft als Gemeinschaft von Personen wertvoll zu sein.

5. Die Sphäre der kulturellen Werte: ihre spezifische Darstellung findet sie wohl in dem Sinnbereich des Nationalen, wenngleich ohne Zweifel tiefe Wurzeln sie mit Volk (Volkstum) und Landschaft verbinden und andrerseits ihr Wirkbereich weit über das Nationale hinausweist in weitere Kulturkreise und Kulturgemeinschaften (Abendland, Orient ...)(7).

6. Menschliche Gemeinschaft ist wesentlich auch raum-zeitliche Gemeinschaft von Leibseele-Wesen: so sind in ihr auch eigentümliche Wertsphären wirksam, die, wenn auch von unvergleichlich niedrigerer Wertigkeit als die vorhergehenden, doch von starker Bildungskraft für die Mannigfaltigkeit menschlichen Gemeinschaftslebens sind (8). Hierher gehören die werterfüllten Bindungen der Blutsverwandschaft, die sich vor allem in Sippe, Stamm und Volk weiter auswirken. Aber auch die eigentümlichen Wirkungen, die Klima, Boden und Landschaft auf den menschlichen Geist und dadurch auf sein Gemeinschaftsleben ausüben, können nicht übersehen werden. Wenn auch nie vergessen werden darf, dass alle diese körperlichen und umweltlichen Einflüsse nur in und durch die menschliche Person für die menschliche Gemeinschaft wirksam werden können, so kann doch diese Sphäre menschlicher Gemeinschaftsentfaltung mit ihrer bunten Mannigfaltigkeit, ihrer eigentümlich plastischen Nähe und Lebendigkeit, aber auch mit ihrer beharrenden Erdschwere und tragenden Kraft nicht übersehen werden. In ihrem eigentümlichen Eigenwert und Ausdruckswert stellt sie eine eigene Wertsphäre, einen eigenen wertvollen Sinnbereich des Gemeinschaftslebens dar. (9)

7. Die Sphäre des Wirtschaftlichen (Ökonomischen).

Durch die Zuteilung der einzelnen Wertsphären zu ver-

schiedenen Gemeinschaften sollten nur bestimmte Höhepunkte ihrer Darstellung aufgezeigt, nicht aber diese Wertsphären zum Privileg einer bestimmten Gemeinschaft erklärt werden. Vielmehr sind die einzelnen Werte in den verschiedenen Gemeinschaftsformen in jeweils verschiedener Stärke und Differenzierung dargestellt und verwirklicht.

Die oben gegebene Rangordnung der Werte mag in einzelnen ihrer Stufen nicht eindeutig klar sein, aber sie enthält doch eine Reihe wesentlicher Rangunterschiede, bei denen ein Zweifel nicht möglich sein kann. Je weiter die zu vergleichenden Wertstufen voneinander entfernt liegen, umso leichter und klarer zeigt sich dieser Vorrang. So ist die religiös-übernatürliche Sphäre ohne Zweifel jeder anderen Wertsphäre absolut und weit überlegen. Das ergibt sich schon allein aus der Wesensart des Übernatürlichen. Wie wichtig und grundlegend diese Einsicht in die Wertreihe ist, wird allein schon daraus ersichtlich, dass diese Wertordnungen doch Ziel- und Sollensordnung des täglichen Lebens sind oder sein sollten. Aber ist es auch dort, im täglichen Denken und Handeln der Menschen, immer noch so einleuchtend und selbstverständlich, dass selbst der kleinste Fortschritt eines Menschen in übernatürlicher Gnade und Gottesliebe jeden Verlust in der Sphäre des staatlich-öffentlichen Gemeinwohles aufwiegt, der durch einen Verzicht auf diesen höheren Grad des übernatürlichen Lebens "erkauft" werden müsste? Dabei sprechen wir hier nicht einmal von einer positiven Verletzung des göttlichen Sittengesetzes durch eine Sünde: aber wie oft muss nicht in der Politik, im Gemeinschaftsleben, der Zweck (z.B. das angebliche staatliche Gemeinwohl) das sittlich verwerfliche Mittel "heiligen"!

Wenn man den Vorrang des Übernatürlich-Religiösen vor dem staatlichen Wertbereich auch vielleicht in der Theorie einer Wertrangordnung anerkennt: wird man sich dann auch dazu verstehen, den absoluten Wertvorrang der Kirche und kirchlichen Gewalt vor dem Staate und seiner Gewalt (in temporalibus) anzuerkennen? Das wäre an sich die selbstverständliche Folgerung,

die aber weder in der Theorie noch auch in der Praxis immer gezogen wird.

> Hiermit ist natürlich kein Eingriffsrecht der Kirche in den eigentlichen, rein staatlichen Tätigkeitsbereich proklamiert oder gefordert. Die Schwierigkeiten entstehen hier vor allem aus der verschiedenen Auslegung der Kompetenzbereiche, die zumal bei einem nicht-christlichen Staat von heute doppelt schwer wiegen: der Staat wird die übernatürliche Sendung der Kirche und ihre daraus entspringenden Rechte und Forderungen z.B. bezüglich Ehe, Erziehung u.s.w. nicht anerkennen wollen. Dass aber gerade die Umreissung des kirchlichen Rechts- und Kompetenzbereiches einzig Sache der Kirche ist und nicht dem Staat oder einer anderen "neutralen" Instanz überlassen werden kann, folgt aus dem übernatürlichen Charakter der Kirche und vor allem aus ihrer positiven, göttlich-frei gegebenen Sendung, die darum auch den Umfang ihrer Aufgaben und der dazu geforderten Rechte und Mittel als von Gott vorgezeichnet in sich enthalten muss. Die aus der Sendung der Kirche sich ergebende Begrenzung des in reiner Naturordnung sonst gegebenen staatlichen Wirkungskreises (in Fragen der Ehe, Erziehung ..) kann folgerichtig ebenfalls nur einseitig von der Kirche und ihrem göttlich gegebenen Auftrag aus geschehen. Die positive Darlegung ihrer Rechte enthält ja zumeist schon die negative Begrenzung des staatlichen Bereiches. Dies alles ergibt sich zweifelsfrei für jeden, der die übernatürliche Aufgabe der Kirche, die Wirklichkeit der ontischen Seins- und Wertordnungen ernst nimmt.

Wenn auch die hier gegebene Wertskala keine klare Rangordnung und noch viel weniger eine allgemeingültige, geradlinige Stufenordnung der Gemeinschaften ermöglicht, so ist sie doch von grundlegender Bedeutung für das Verhältnis von Einzelmensch und Gemeinschaft und ebenso von Gemeinschaft zu Gemeinschaft, wie sich besonders bei der Darstellung des Verhältnisses von Gemeinwohl und Privatwohl zeigen wird.

### 2. Ordnungsgesetze der Gemeinschaft

Wert- und Stufenordnung der Gemeinschaft allein genügen nicht, um die möglichen Spannungen zu lösen, die in der Gegensatz-Einheit des Gegensatzsystems menschlicher Gemeinschaft entstehen müssen. Es wurde schon einmal darauf hingewiesen, dass es zu einem Konflikt der Forderungen kommen könne, wenn ein und dieselbe Wertsphäre im Einzelmenschen

unter verschiedener Rücksicht von verschiedenen Gemeinschaften "angefordert" wird. Ja, vor allem die grundlegende Frage, wieweit der Einzelmensch solchen Forderungen der Gemeinschaft überhaupt unterstellt sei, kann allein von der Wertordnung her nicht entschieden werden. Hier soll nun dieses für jede geschöpfliche Gemeinschaft drängende Problem, die Frage nach dem grundsätzlichen Vorrang von Gemeinschaft überhaupt, nach seiner Tatsächlichkeit und seinen Grenzen, zur Lösung gestellt werden: Gibt es einen Vorrang der Gemeinschaft als Gemeinschaft gegenüber den Einzelmenschen als ihren Gliedern? Gibt es ebenso einen Vorrang einer Gemeinschaft gegenüber einer anderen, der sich nicht auf den schon erkannten Wertvorrang allein stützen würde? Diese Untersuchung wird zu zwei Grund- und Ordnungs-gesetzen der Gemeinschaft führen, die aus dem eigentlichen Wesen von Gemeinschaft überhaupt folgen, die somit für jede (geschöpfliche) Gemeinschaft Geltung beanspruchen. Erst im Rahmen dieser beiden Ordnungsgesetze der Gemeinschaft kommen auch die schon festgestellten Wertordnungen und Wertbezüge zur eigentlichen Auswirkung.

Diesen beiden Gesetzen der natürlichen Gemeinschaftsordnung werden wir ein drittes zur Seite stellen(im II. Teil), das, aus der tatsächlichen übernatürlichen Ordnung aller menschlichen Gemeinschaft sich herleitend, in seinem Charakter zwar von jenen grundverschieden ist, aber an Bedeutung und Reichweite ihnen in nichts nachsteht.

### *I. Gesetz:* Das Ganzheitsprinzip in der Gemeinschaft

#### a) *Gemeinschaft als Ganzheit*

Gemeinschaft ist ein Eines, Einheitliches, ein Abgesondertes, das irgendwie in sich geschlossen und "für sich" ist. Aber über diese (Ordnungs-)Einheit hinaus kommt der Gemeinschaft als weiteres Merkmal noch der Charakter von etwas Fertigem, Vollständigem und Vollkommenem zu, sie bildet ein Ganzes, eine Ganzheit. Ganzheit besagt ja beides: Einheit und Vollständigkeit. "Ganzheit heisst etwas, dem keines von seinen Teilen fehlt, auf Grund deren es naturgemäss ein Ganzes

genannt wird, und das das von ihm Umfasste so umfasst, dass es Eines ist." (10) Wenn man nur eine Familie, einen Freundeskreis betrachtet, so "sieht" man gleich, dass dort etwas in sich Geschlossenes ist, das zugleich auch innerlich irgendwie fertig und vollständig ist, dem nichts Wesentliches hinzuzufügen ist, mag auch ein zahlenmässiger Zuwachs noch möglich sein: das Ganze ist einfachhin da. Es ist darum auch nicht nur eine gedachte, vorgestellte Ganzheit, so wie man gedanklich eine Anzahl von Personen unter einer beliebigen Rücksicht zu einem Ganzen zusammenfassen kann. Gemeinschaft ist, auch wenn ich sie nicht gerade denke. Ja, Gemeinschaft ist auch mehr als ein vorübergehendes Wirk- und Tätigkeitsganzes: die Familie ist, auch wenn sich ihre Glieder gerade nicht als Familienglieder betätigen oder fühlen. Gemeinschaft als Ganzheit ist eine Realität, eine "fassbare" Wirklichkeit.

Hier steht nicht zur Frage, wie wir denn Gemeinschaft als Ganzheit er"fassen" können, da wir sie ja nicht "sehen" können, wie wir die Ganzheit eines lebendigen Körpers sehen. Gemeinschaft mit ihren Bindungen und Forderungen ist einerseits für das tätige Leben von fast fühlbarer Kompaktheit und harter Widerstandskraft, andrerseits aber für das suchende Verstehen von solch zerfliessender Labilität und Un-greifbarkeit, dass sie nicht nur in ihren Grenzen, sondern auch in ihrem Wesen und Sein zu etwas Unnahbarem, Unheimlichem wird. Was ist denn dieses "Sein" des Gemeinschaftsganzen, diese "Realität", auf die wir stossen, wenn wir einmal mit dem "Staat", seinen Befehlen und Forderungen, zusammentreffen? Es sind nicht einfachhin die Glieder, die Summe der Staatsbürger, die uns unverbunden und zusammenhangslos gegenüberstünden - eine Masse nur von Einzelmenschen, der man an sich beziehungslos gegenüberstünde, mit deren jedem Einzelnen man einzeln und allein in Berührung käme. Es ist auch nicht nur eine Organisation, ein Beamtenapparat ohne Staatsvolk, ein leeres Gerippe ohne Blut und Leben. Aber Staat ist auch nicht eine leibhaftige, substanzielle Einheit und Ganzheit, wie es ein menschlicher Körper mit seinen physisch verbundenen Gliedern ist. Und doch sind die Glieder des Staates - jeder, zumal der naturgewachse-

nen Gemeinschaft - irgendwie verbunden, stehen in solcher Beziehung zueinander, dass sie zu etwas Ganzem, zu etwas Neuem, eben zum Staat, zur Gemeinschaft werden. Gemeinschaftsganzheit besagt daher ein eigentümliches dynamisches Verhältnis der Spannung zwischen Einzelnem, Besonderem, und dem es umfassenden, zusammenfassenden Allgemeinen, Ganzen. Aber was ist diese eigentümliche Ganzheitsbeziehung, die das ganze Corpus der Gemeinschaft gleichsam durchwebt und durchlebt, die nicht identisch mit den Gliedern ist, aber auch nicht eigenes, fassbares, physisches Sein? Die Frage nach dem Wesen der Relation, - in unserem Falle der Relation der Gemeinschaftsganzheit - soll hier nicht weiter verfolgt werden: nur das Eine musste klar und eindeutig festgestellt werden: Ganzheit der Gemeinschaft ist eine Wirklichkeit, ist Realität, unabhängig von und vor meinem Denken; das bedeutet aber, dass die Gesetze der Ganzheit , die an und in der Gemeinschaft aufzuzeigen sind, Seinsgesetze sind, also auch - wir sahen das schon bei der Betrachtung des ordo - im Sein gründende Sollensnormen, mit der ganzen Wucht und Schwere des sie setzenden, (an-)ordnenden Schöpferwillens dem Sein eingeprägt.

Gemeinschaft ist reale, wirkliche Ganzheit. Damit soll aller Verflachung der Gemeinschaft in eine nur gedachte oder rein begriffliche Ganzheit gewehrt werden. Aber fast ebenso gross kann die Versuchung sein, die Gemeinschaft zu einer substanziellen Ganzheit und Einheit zu machen, zu einer "Gesamtperson", zu einem Organismus im vollen, wirklichen Sinne. Substanzielle Ganzheit besagt, dass das Ganze als solches eine Substanz ist. Ein Organismus, Mensch, Pflanze ist solch ein substanzielles Ganze. In ihm finden sich Teile, Glieder und Organe, zwar mit einer gewissen Selbständigkeit ausgestattet, mit einer gewissen Eigenbedeutung und Eigenaufgabe: aber das alles sind sie nur "im Ganzen", eingebettet und einbezogen in diese tiefgreifendste Einheit und Umfassung des Ganzen. All ihr Sein und Sinn und Leben liegt im Ganzen und auf das Ganze hin. Ausserhalb dieses Ganzen haben Herz und Hand keinen Sinn und keine Bedeutung mehr, keine Wirkmöglichkeit, ja nicht einmal mehr ein eigenes Sein; mit ihrer

Loslösung hören sie ja auf, lebendige (wirkliche) Hand und lebendiges (wirkliches) Herz zu sein. Im Ganzen und vom Ganzen her allein sind sie; mit dem Ganzen, und nur mit ihm, werden sie als Glieder "geboren", mit dem Ganzen müssen sie auch in ihrem Sein und Wesen vergehen.

Ist Gemeinschaft auch nur annähernd solch einem Organismus vergleichbar? Gemeinschaft mit ihren eigenständigen Gliedern, den einzelnen Menschen? Ist denn ein Akkord, eine Landschaft auch ein substanzielles Ganze? Auch in ihnen stehen zwar einzelne Glieder, aber sie stehen zugleich in sich; die Töne im Akkord, Berge und Bäume in der Landschaft sind etwas Eigenes, Selb-ständiges, aber zugleich stehen sie eingeordnet in den Zusammenklang von Akkord und Landschaftsbild: sie "bilden" ein Ganzes, das eben in seiner Ordnung ein Eines ist. So steht auch der Mensch in der Gemeinschaft. Er ist Person, bewusstes Sichselbsthaben, aber zugleich steht er auch in vielfachen Verflechtungen und Verkettungen des gemeinschaftlichen Lebens, das ihn aufnimmt, sich über ihm wölbt, ihn oft drohend umfasst. Gemeinschaft trägt den Menschen, er "lebt" in ihr, aber zugleich auch trägt er, der Mensch, die Gemeinschaft, sie "lebt" von ihm. In seiner Personwürde steht er selbstherrlich in ihr, ja, fast über ihr. Über ihr: denn keine Gemeinschaft vermag mit ihrem Sein an die Seinsfülle menschlicher Person, an dieses bewusste, erkennend-wollende Sichbesitzen, heranzureichen; das Sein der Gemeinschaft ist ja "nur" akzidentelles Sein der relatio, es steht an der "äussersten" Grenze all dessen, was noch in einem wahren Sinne Sein genannt werden kann. Und doch: in ihr steht der Mensch; Gemeinschaft "hat" ihn, und zwar gerade als Person. Denn sein Personsein ist es ja, das ihn, wie wir sahen, zur Gemeinschaft bestimmt, "verurteilt" Wir haben gesehen, wie gerade das Personsein in seiner Gutheit, seinem Werthaben und Wertsuchen, die metaphysische Grundlage, Möglichkeit und Notwendigkeit, von Gemeinschaft in sich trägt. So ergibt sich schon hier jene eigentümliche gegenseitige Zuordnung, jenes gegenseitige Überragen und Unterliegen, jenes wechselnde Sich-über-und-unterordnen, das

für das Verhältnis von Gemeinschaft und Einzelmensch zugleich so kennzeichnend und auch so verwirrend ist, dass deshalb die Frage nach dem Vorrang zwischen ihnen nicht zum Verstummen kommen kann. Ob es auf diese eindeutige Frage eine ebenso eindeutige Antwort gibt?

Jedenfalls muss, um zur Frage nach dem Ganzheitstypus der Gemeinschaft zurückzukehren, diese klar geschieden werden von jeder substanziellen Ganzheit, muss die relative Selbständigkeit des Menschen in der Gemeinschaft, das sie absolut Überrangende seiner Personwürde gewahrt und gesichert bleiben. Gerade hierin beruht ja die tiefgreifende Verschiedenheit dieser beiden Ganzheitstypen so einleuchtend, dass sie sich gleich beim ersten Blick dem Unvoreingenommenen auftut. Substanzielle Ganzheit ist also "eine Ganzheit, die das ganze Sein und Vermögen des Teiles so für das Ganze in Anspruch nimmt, dass dem Teil kein Sein und Wirken für sich (d.h., das nicht im Dienst des Ganzen steht) verbleibt (Absorptionstotalität)". (11) Demgegenüber ist Gemeinschaft eine Ganzheit, die zwar, über die Tatsächlichkeit der Zusammenfassung zu einer Einheit hinaus, eine von aussen oder von innen kommende Notwendigkeit der Ganzheitsbildung besagt, aber an Intensität und Ausdehnung dieser Bindung und Notwendigkeit soweit hinter der Absorptionstotalität zurückbleibt, dass die relative Eigenständigkeit der Glieder gewahrt bleibt. (12)

Aber diese relative Selbständigkeit der Glieder darf andrerseits wieder nicht soweit geführt werden, dass statt der Ganzheit der Gemeinschaft nur mehr eine Summierung von Einzelnen bleibt. Gemeinschaft ist echte Ganzheit. Das besagt aber einen wesentlichen Unterschied (formalis differentia) zwischen dem Ganzen und irgendwelchen Teilen. Eine Gemeinschaft verhält sich zur andern - Familie zum Staat - nicht wie Wenige zu Vielen, sie unterscheiden sich nicht nach der blossen Zahl, sondern bilden ein Neues, Eigenes: diese bestimmte Gemeinschaftsganzheit. Alia est ratio totius et partis. (13) Und der Aquinate fügt Aristoteles Erklärung hinzu, dass Gemeinschaft von Gemeinschaft verschieden ist nicht nur multitudine et paucitate, sondern specie. Es ist ein We-

sensunterschied zwischen Gemeinschaft und Gemeinschaft, zwischen Gemeinschaft und der blossen Summe der Glieder: Gemeinschaft ist nicht gleich "alle Einzelnen", auch nicht einfachhin gleich "alle Glieder insgesamt". Gemeinschaft sind nur die in Ganzheitsordnung verbundenen Glieder, was nichts anderes als eine Umschreibung für Gemeinschaft ist. Die Tatsache dieses Wesens-unterschiedes von Ganzem und Teil ist grundlegend für das Ganzheitsgesetz, wie es schon Aristoteles formuliert hat: Totum est prius sua parte.

Ob und inwieweit dieses Gesetz auch auf die Ganzheit der Gemeinschaft angewandt werden darf, bedarf jetzt einer genaueren Untersuchung.

### b) *Das Ganzheitsgesetz in der Gemeinschaft*

In seiner allgemeinsten Formulierung: Das Ganze ist vor seinen Teilen, kann das Ganzheitsprinzip eine verschiedenartige Priorität aussagen. Die Frage nach der Geltung des Axioms als einer Priorität des Erkennens ist hier weiter nicht zu untersuchen. (14) Auch die genetische Priorität ist für die Frage der Gemeinschaftsordnung nicht von zu grosser Bedeutung. Nur sei hier schon darauf hingewiesen, dass es von grösster Wichtigkeit ist klarzustellen, ob man von Ganzem und Teil nur specificative oder reduplicative (selbstbezogen) sprechen will. Die Antwort wird anders lauten, je nachdem, ob ich die Frage stelle: Ist der Staat vor (früher als) den einzelnen Menschen und Familien, die Teile des Staates sind? (specificative), was zu verneinen wäre; oder ob die Frage lautet: Ist der Staat früher als die Einzelnen, insofern sie Teile des Staates sind? (reduplicative), was zu bejahen wäre: denn ihr Staatsbürgersein, d.h. ihr Teilsein, erhalten die Einzelnen nur im und vom Staat, darin sind sie genetisch "später" als der Staat.

Wichtiger ist die Priorität des Seins, der Natur. Ist das Ganze natura prius als seine Teile? Aristoteles, und nach ihm der hl. Thomas, unterscheiden in dieser Seinspriorität wieder eine rein begriffliche Priorität von der Priorität der Vollkommenheit, des Wertes.

> Untersucht man die begriffliche Priorität von Ganzem und Teil, so muss hier eine klare Trennung zwischen Wesensteilen und integralen Teilen vollzogen werden. Beide Teilarten stehen zu ihrer entsprechenden Ganzheit in einem entgegengesetzten Verhältnis. Dem Wesensganzen kommt vor seinen Wesensteilen keine begriffliche Priorität zu: ich kann das Ganze 'Mensch' nicht begrifflich fassen, ohne zuvor seine Wesensteile, Leib und Seele, zu erfassen; ich kann den Staat nicht begreifen, wenn ich nicht "zuvor" irgend eine 'Vielheit von Einzelnen (und Familien)' und 'Selbstgenügsamkeit' als die Begriffsteile von Staat fasse, nach der Definition, die Aristoteles vom Staate gibt: Die Gesamtheit der Bürger, "die hinreicht, um sich selbst zum Leben zu genügen" (15).
>
> Demgegenüber sind die integralen Teile "später" als das Ganze. Integral sind jene Teile, die nicht zur Wesenskonstituierung erfordert sind, sondern nur zur Integrität des Ganzen gehören, wie Kopf, Hand, Herz im Körper, die nicht als Teile in die Definition des Menschen eingehen, wohl aber zur Integrität des Ganzen verlangt sind. Diese Teile können als solche begrifflich nur gefasst werden im Hinblick auf das Ganze, dem sie angehören. Zum Begriff "Staat" gehört nicht dieser oder jener einzelne Staatsbürger, der integraler Teil des Staates ist; während "Staatsbürger" erst sein und begriffen werden kann im Staate und vom Staate her. Begriffliche Priorität kommt dem Ganzen nur vor seinen integralen, nicht aber vor seinen Wesensteilen zu. (16)

Der primäre und bedeutungsvollste Sinn des Ganzheitsprinzips bedeutet aber wohl die Priorität der Vollkommenheit, im Sinne eines Wertvorranges des Ganzen vor seinen Teilen. In diesem Sinne hat vor allem der hl. Thomas immer wieder das Axiom formuliert: Das Ganze ist seiner Natur nach besser, wertvoller als seine Teile; öfter wohl noch im Sinne eines Vorranges des Gemeinwohles vor dem Privatwohl (17). In der Wertordnung steht das Ganze höher als seine Teile, ja auch höher als die Summe aller seiner Teile. Dieser Vorrang ist ja eigentlich schon im Wesen der Ganzheit mitgegeben; sie besagt Vollzähligkeit, Vollständigkeit, Vollkommenheit, d.h. natürlich im Vergleich zu den Teilen, die als solche eben "nur" Teil, Stückwerk, unvollkommen sind. Diese Wesensfülle, die so im Ganzen beschlossen liegt, ist aber wesentlich Seinsfülle, Seinsvorrang. Dadurch, dass etwas zu seiner naturgemässen Ganzheit gelangt, entsteht eben etwas Neues, ganz anderes als nur die Summe der unverbundenen Teile: dieses Neue bedeutet

aber neues Sein, ein qualitatives Mehr gegenüber den zahlen- und mengenmässigen Teilen. Das ist ja gerade die entscheidende Bedeutung der formalis differentia zwischen Ganzem und Teil, dass das Ganze ein wesentlich Anderes, ein wesentliches Mehr, neues Sein, neuer Wert gegenüber seinen (auch als Summe gesehenen) Teilen ist. Der ganze Körper ist mehr, vollkommener als all seine (von ihm getrennten) Glieder und Teile zusammen: er ist eben Leib, nicht nur eine 'Menge' von Knochen und Muskeln. Auch Staat ist mehr, wertvoller als alle einzelnen Staatsbürger zusammen. Aber bei diesem Beispiele möchte man doch schon stocken: Ist denn nicht jeder Mensch in seinem ontischen Wert jeder Gemeinschaft weit überlegen? Hier steht doch substanzielles Sein im Menschen gegen jene fast unwirkliche "Realität" der Gemeinschaftsbeziehungen, wie wir schon sahen. Aber wir vergessen, dass nur Teil <u>als Teil</u>, nur <u>insoweit</u> er Teil ist (reduplicative), in seinem Teilsein dem Ganzen als Ganzen gegenübergestellt werden darf. Aber "das <u>Teilsein</u> und das <u>Sein des Teils</u> haben nicht immer, weder begrifflich noch tatsächlich, den gleichen Umfang; das Sein des Teils kann, bald mehr bald weniger, über das Teilsein hinausreichen." (18) Menschsein besagt viel mehr als nur Staatsbürgersein; es geht nicht auf in seinem Teilsein im Staate als Staatsbürger; Menschsein ist nicht identisch mit Staatsbürgersein. Darum gilt die Priorität des Staates nur in jener personalen Wertsphäre des Einzelnen, in der sein Staatsbürgersein beruht. Ganzes und Teil müssen unter der gleichen Rücksicht in Vergleich kommen, müssen die gleiche Wertsphäre meinen, wenn überhaupt von einem möglichen Vorrang auf Grund der Totalität die Rede sein soll. So mag der Mensch in seinem seinsmässigen Personwesen und Personwert immerhin höher stehen als die staatliche Gemeinschaft; aber insofern er Staatsbürger ist, in der Sphäre des Öffentlich-Rechtlichen, ist er als Teil, als Glied durch die reichere Seinsfülle des Staates übertroffen. Das besagt jener Zusatz, den der hl. Thomas so häufig seiner Gegenüberstellung von bonum commune und bonum privatum hinzufügt: si utrumque in eodem genere. So sagt er: Bonum universi est melius quam bonum particulare unius, si

cipiatur utrumque in eodem genere (19). Dieser Zusatz ist die klare und entschiedene Ablehnung eines totalitaristischen Totalitätsgesetzes, nach dem alles, was Teil ist, in seinem ganzen Sein, nicht nur in dem Bereich seines Teilseins, dem Ganzen unterlegen und zugeordnet sein soll. Eine solche Auffassung des Totalitätsgesetzes, so häufig sie auch vertreten werden mag, zeigt nur, dass jenes Beziehungsverhältnis von Ganzem und Teil überhaupt nicht in seinem Wesen durchschaut worden ist. Mit einem derartig gefassten totalitaristischen Totalitätsprinzip ist leider auch Name und Wirklichkeit des echten Totalitätsprinzips in Verruf gekommen. Es gibt ein echtes, gültiges Totalitätsgesetz, eben das Gesetz von dem wertmässigen Vorrang des Ganzen vor seinen Teilen.

> H. Schickling hat überzeugend nachgewiesen, dass dieses Totalitätsgesetz, auch für Aristoteles und Thomas, in vollem Sinne und für jegliche Ganzheit Geltung besitzt, dass weder Wesensganzheit noch integrale Ganzheit noch irgend ein anderes Ganzheitsverhältnis davon auszunehmen sind. In jenen Ganzheiten also, in denen die Teile nichts Eigenständiges mehr haben, ganz in ihrem Teilsein aufgehen, - so die Teile in den substanziellen Ganzheiten - würde Vorrang und Überordnung des Ganzen über die Teile das ganze Sein und Tun dieser Teile erfassen und sie für sich fordern. In dieser Weise sind die Organe "Teile" des Organismus; ausserhalb des Organismusganzen kommt ihnen nichts zu, was Eigen-Sinn, Eigenwert besässe, alles an ihnen ist ganz hingeordnet auf den Dienst und Zusammenhalt im Gesamtorganismus, findet erst in ihm seine Erfüllung. In solchen Ganzheiten ist der höchste Grad inhaltlicher Totalitätsforderung erreicht, derart, "dass sich in dem, was Teil ist, nichts (mehr) findet, was ausserhalb dieser Forderung läge und bezüglich des Ganzen der Hin- und Unterordnung entzogen wäre." (20)

In diesem vollen Sinne, im Sinne des 'si utrumque in eodem genere', gibt es also auch ein Totalitätsgesetz der Gemeinschaft: das Gemeinschaftsganze ist seiner Natur nach vollkommener, wertvoller als seine Glieder (insoweit sie Glieder sind!). Aber die Begriffe 'Totalität' und selbst 'Ganzheit' sind - zumal in der Verbindung mit Gemeinschaft - schon allzu sehr Schlagwort geworden und dadurch in ihrer Bedeutung einseitig belastet. Wenn trotzdem im folgenden vom Ganzheitsprinzip in der Gemeinschaft die Rede sein soll, so doch nicht, ohne hier

noch einmal auf diese klare Abgrenzung gegen die falsche, totalitaristische Auslegung dieses Prinzips in Theorie und Praxis hinzuweisen. Es gibt leider kein anderes Wort, dass diesen bedeutungsvollen Tatbestand der 'Ganzheit' gleich treffend bezeichnet, ohne durch den Missbrauch in seiner Bedeutung verzerrt zu sein. Andrerseits muss aber auch der echten Totalität der Gemeinschaft gegenüber ihren Gliedern ihr volles unbestreitbares Recht gewahrt bleiben. Defensive und Antithese gegen allen modernen Totalitarismus des öffentlichen Lebens könnten sonst nur zu leicht vergessen lassen, dass es tatsächlich ein vollgültiges (wohlverstandenes!) Ganzheitsgesetz der Gemeinschaft gibt, ja, dass wir in diesem Prinzip das erste Grund- und Baugesetz jeder gesunden menschlichen Gemeinschaft vor uns haben. Gemeinschaft besitzt von Natur eine echte, tiefgreifende Seins- und Wertpriorität vor ihren Gliedern (wir sagen nicht: vor dem Menschen!); diese scheinbar unwichtige, abstrakte Seinspriorität schliesst zugleich auch schon eine Forderungspriorität, ein Forderungsrecht der Gemeinschaft gegenüber ihren Gliedern mit ein. Der allgemeine Satz vom Ganzen und Teil lautet dann für die Gemeinschaft: Das Gemeinwohl des Ganzen ist grösser und göttlicher als das Wohl eines Einzelnen. So oder ähnlich findet er sich, nach E. Kurz, etwa sechzig Mal in den Werken des hl. Thomas (21). Aus dieser Seinspriorität ergibt sich dann auch die Forderungspriorität des Gemeinwohls:" Das Privatwohl ist auf das Gemeinwohl als auf sein Ziel hingeordnet, wie das Unvollkommene auf das Vollkommene." (22) Hier wird die zentrale Bedeutung des recht verstandenen Ganzheitsgesetzes erst eigentlich ins Bewusstsein gehoben; es führt uns in den Kernpunkt der Frage nach dem Verhältnis von Einzelmensch und Gemeinschaft.

=== ===== ===

Um Missverständnisse und Missdeutungen zu vermeiden, sollen hier aus dem Bisherigen noch einmal einige wesentliche Grundgedanken klar und eindeutig hervorgehoben werden; sie bilden die tragende Grundlage für die ganze weitere Darstellung:

1.) Es gibt ein echtes, absolut gültiges Ganzheitsgesetz, das, im Sinne eines Seins- und Wertvorranges folgendermassen formuliert werden kann: Das Ganze ist seiner Natur, d.h. seinem Wert, seiner Vollkommenheit nach grösser als seine Teile.

2.) Ganzes und Teil dürfen im Ganzheitsgesetz immer nur selbstbezogen (reduplicative) gebraucht werden; das heisst, es darf nur Ganzes "als Ganzes" und Teil "als Teil" (insoweit etwas Teil ist), in Beziehung gesetzt werden.

3.) Teil "als Teil" hat seinen Sinn nur "in dem Ganzen, für das Ganze und durch das Ganze." (23)

4.) Es gibt aber Teile, die nicht "nur Teil" sind: "Teilsein und Sein der Teile haben nicht immer, weder begrifflich, noch tatsächlich, den gleichen Umfang."(24)

5.) Das Ganzheitsgesetz findet nur dort Anwendung, wo ein echtes Ganzheitsverhältnis vorliegt. Das Ganzheitsverhältnis muss in seiner tatsächlichen Existenz und in seinem Umfang aus dem Wesens- und Sinnbereich des betreffenden Beziehungsverhältnisses nachgewiesen werden. Eine Anwendung des Ganzheitsgesetzes vor oder gar für diesen Nachweis ist unstatthaft.

6.) Die inhaltliche Bestimmung des Bereiches, in dem das Ganzheitsprinzip zur Anwendung kommen soll, kann daher nur aus Wesen und Art des betreffenden Ganzheitsverhältnisses abgeleitet werden.

7.) Das Totalitätsgesetz im Sinne dieser Grundgedanken ist voll und ganz gültig für das Ganzheitsverhältnis menschlicher Gemeinschaft, für die Beziehung von Einzelmensch und Gemeinschaft, von Gemeinschaft zu Gemeinschaft.

### c) *Gemeinwohl und Einzelwohl*

"Das Gut der Gesamtheit ist besser, wertvoller als das Gut eines Einzelnen." (25) Dieser Grundsatz des hl. Thomas und ebenso des Aristoteles ist im Grunde nur die konkrete Anwendung

des Totalitätsprinzips auf die Ganzheitsbeziehungen der Gemeinschaft. Der erste, vorläufige Sinn dieses Satzes, der für den hl. Thomas ein feststehendes Axiom der recta ratio ist, ist einleuchtend und klar: Er besagt den Wert- und Seinsvorrang des Gutes des Gemeinschaftsganzen vor dem Seinsgute des (der) Einzelnen. Der Vorrang des Ganzen vor seinen Teilen als Wert- und Seinsvorrang wird hier zum Vorrang der Seinsvollkommenheit des Gemeinschaftsganzen gegenüber seinen Gliedern. Ohne zunächst die notwendige, genauere Auslegung und Abgrenzung dieses Satzes zu geben, - seine B e g r ü n d u n g aus dem Ganzheitsgesetz kann nicht zu schwer fallen. Ganzheit besagt ja in sich schon Vollständigkeit, Vollkommenheit, zumal im Verhältnis zum Sein der Teile. Im Gemeinschaftsganzen ersteht etwas Neues, Grösseres, "Göttlicheres", das über Sein und Vollkommenheit der Einzelnen in ihr hinausragt. Der hl. Thomas führt diesen Gedanken zurück auf die letzten Wert- und Seinsordnungen der Schöpfung, wenn er dem Gemeinschaftsganzen vor dem Einzelnen eine grössere "Gott-Ähnlichkeit" (26), eine grössere Darstellungsmacht göttlicher Seinsvollkommenheit zuschreibt. Aber damit wird dieser Vorrang in der Seinsordnung zugleich auch zu einem Gesetz der Zielordnung der Gemeinschaft, das der Aquinate ebenso klar und eindeutig folgerichtig formuliert: Das Einzelgut (das Gut des Einzelnen) ist zielhaft auf das Gut des Gemeinschaftsganzen ausgerichtet wie das Unvollkommene auf das Vollkommene. (27) Das Gut der Gemeinschaft ist Ziel der einzelnen in der Gemeinschaft lebenden Personen, wie ja auch das Gut des Ganzen Ziel eines jeden Teiles ist." (28) Diese Grundsätze der Zielordnung der Gemeinschaft folgen direkt aus der ganzen Wert- und Seinsmetaphysik, die dem Denken der scholastischen Philosophie zugrunde liegt: Grössere Seinsvollkommenheit schliesst zugleich auch grössere Anziehungskraft in sich, grösseren Wert und grössere Würdigkeit, Ziel eines Strebens zu bilden. Wo immer sich also die geringere Seinsvollkommenheit und zugleich eine innere Ordnungsbezogenheit zur Seinsvollkommenheit des Ganzen findet, da wird diese Beziehung zu einer zielhaften Hinordnung auf den Wert des wertstärkeren

Ganzen. Zugleich bedeutet dieser Wertvorrang aber weiter: wo immer das weniger werthafte Sein des einzelnen Gliedes den grösseren Wert der Gemeinschaft in seinem Sein und seiner Verwirklichung gefährden könnte, da muss das Gut dieses Einzelnen zurücktreten vor dem Gut der Gemeinschaft. Das als solches wertvollere Gemeingut verdient den Vorzug vor dem Einzelgut, ja, letzteres muss unter Umständen gar hingegeben werden für das grössere Gut des Ganzen. Diese drei Aspekte kennzeichnen also das Verhältnis von Gemeingut und Einzelgut: 1. Wertüberlegenheit des Gemeingutes über dem Einzelgut; daraus folgt 2. die zielhafte Hinordnung des Einzelgutes auf das Ganze, und 3. der Vorzug des Ganzen bis zur unter Umständen notwendigen Preisgabe des Einzelgutes. Wo immer sich echtes Ganzheitsverhältnis in der Gemeinschaft findet, kommen diese drei Beziehungsverhältnisse, die im Grunde genommen nur drei verschiedene Rücksichten des einen Teil-Ganzheit-Verhältnisses sind, zur Auswirkung. Dabei fassen wir den "Einzelnen", dessen Gut dem Gemeinschaftsgut gegenübergestellt wird, nicht nur als den einzelnen Menschen; auch das Gut einer 'niederen' Gemeinschaft, die irgendwie von einer höheren Gemeinschaft umfasst wird, ist ebendadurch in dieses dreifache Beziehungsverhältnis - nach Grad und Ausmass dieses "irgendwie" - eingeordnet. Das Ganzheitsgesetz der Gemeinschaft gilt also nicht nur im Verhältnis von Einzelmensch und Gemeinschaft, sondern auch im Verhältnis von umfasster und umfassender Gemeinschaft: sei es das Verhältnis von Ehe, Familie, Stand oder Verein zum Staat, von Familie zu Volk oder Nation, oder auch von Staat und Kirche. Wo immer sich eine Überordnung von Gemeinschaft über den Einzelmenschen oder andere Gemeinschaften findet, muss auch das Ganzheitsgesetz der Gemeinschaft in seinen drei Aspekten zur Anwendung gelangen. Wenn daher im folgenden von Einzelgut, vom Gut des Einzelnen ganz allgemein gesprochen wird, so ist darunter sowohl das Gut des Einzelmenschen in der Gemeinschaft, wie auch das Gut der niederen Gemeinschaft im Verhältnis zur umfassenden höheren Gemeinschaft verstanden. Höhere Gemeinschaft ist also nicht nur die umfassende (natürliche) Gemeinschaft, der Staat, wie man vielleicht den-

ken könnte. Jedes Umfassungsverhältnis einer Gemeinschaft zu dem umfassten Einzelnen, Individuum oder Gemeinschaft, beinhaltet ein - gleichgeartetes - Vorrangs-, Abhängigkeits- und Beziehungsverhältnis, ein gleichgeartetes Ganzheitsverhältnis. Ein gleichgeartetes Ganzheitsverhältnis: hiermit wird schon darauf hingewiesen, dass das Ganzheitsverhältnis grundverschieden ist je nach dem Charakter der Gemeinschaft. Schon die Nebeneinanderstellung verschiedener Verhältnisse wie Einzelmensch-Gemeinschaft (in ihren vielfältigen Formen), Familie - Staat, Staat-Kirche u.a. und ihre scheinbar gleichmässige Unterordnung unter das Ganzheitsgesetz müsste Bedenken erregen. Und doch soll die weitere Darstellung zeigen, dass in all diesen Beziehungen dieses Grundgesetz menschlicher Gemeinschaft lebendig ist, dass menschliche Gemeinschaftsbeziehungen in diesem Gesetz sich einer umfassenden Ziel-(und Wert-) Ordnung einfügen. Zuvor muss aber eine wichtige Frage hier untersucht werden, die Frage nach dem Sinn von G e m e i n s c h a f t s g u t und E i n z e l g u t. Was bedeuten eigentlich "Gemeinschaftsgut" und "Einzelgut"? Diese beiden Ausdrücke sind die wörtliche, unter den tatsächlichen Umständen vielleicht aber auch die beste, weil am wenigsten belastete, Übersetzung von 'bonum commune' und 'bonum privatum'. Wenn auch bonum commune zumeist auf den Staat beschränkt wird, so bezeichnet doch der Grundgehalt dieses Ausdruckes ein Wesensmerkmal jeder Gemeinschaft; er deutet hin auf die Tatsache, dass in der Gemeinschaft im Vergleich zu den Gliedern etwas Neues, ein neuer Wert und Sinngehalt dargestellt wird, der sich von dem Wert und Sinngehalt, von dem "Gut" des Einzelnen abhebt und unterscheidet. Schon bei der Darstellung des Staates haben wir darauf hingewiesen, dass die gebräuchliche Übersetzung durch Gemeinwohl oder gar durch Gemeinnutz (Gemeinnutz geht vor Eigennutz) allzu sehr eine utilitaristische Bedeutung in diesen Begriff hineingetragen hat, der dem ursprünglichen bonum commune zum Mindesten nur sekundär, wenn überhaupt, bei Thomas anhaftet. "Wohl" und "Nutzen" des Gemeinwohles drängen die unbewusste und bewusste Begriffsbildung nur allzu stark in die Richtung des "grössten Nutzens

der möglichst grossen Zahl", wobei zugleich dann noch in der "möglichst grossen Zahl" statt eines qualitativen ein quantitativer Gemeinwohlbegriff sich einschleichen will. Darüber droht ganz und gar der wert- und seinsmetaphysische Sinngehalt dieses Grundbegriffes der Soziallehre des hl. Thomas verloren zu gehen. Bonum ist das, was wir heute mit Wert, Seinswert bezeichnen. Mit dem Begriff des bonum commune stellt Thomas seine Soziallehre in den ganzen innigen Seins- und Wertzusammenhang seiner umfassenden Universumsmetaphysik: Sein als Darstellung und Abbild der ungeschaffenen Wesensgutheit und Seinsvollkommenheit Gottes, darin irgendwie teilhabend an der Güte göttlichen Seins, irgendwie erfüllt von der Seinswärme und dem Leben des göttlichen, 'guten', d.h. wertvollen Seins (natürlich nicht im Sinne eines Emanatismus, eines Ausströmens göttlichen Seins in die Kreatur, sondern nur als Abbildlichkeit und schwache Darstellung, wie es in der Trennung von geschaffenem und ungeschaffenem Sein, in der Analogie des Seins, zum schwachen menschlichen Ausdruck kommt!). Etwas von diesem Lebenstrahl göttlichen Seins, aber eben nur abbildhaft, nur wärmend, nicht selbst Strahl (wenn wir das Bild fortführen wollen) findet nun der hl. Thomas auch im bonum commune einer jeden Gemeinschaft, ein neues, eigenes "Gut", einen neuen Wert, wie er sich nicht im einzelnen Glied der Gemeinschaft findet, ja, in seiner Art nicht nur neu, sondern sogar grösser, schöner, überragender als alles, was sich in dieser Art Ähnliches im Einzelnen oder in der untergeordneten Gemeinschaft findet. Das ist der eigentliche Sinn des 'bonum commune melius bono privato', wenn es, wie immer bei Thomas, seine Kraft und Begründung aus den letzten Wert- und Seinsbezügen des totum-pars-Verhältnisses empfängt. Fragt man nun aber nach dem konkreten Sinn dieses so gefassten bonum commune, so ist damit das gemeint, was wir bisher immer als Eigenwert, Eigensein und Eigenbedeutung der Gemeinschaft bezeichneten. Gemeint ist das eigentümliche Sein dieser unitas ordinis, dieser realen, im Sein gründenden Ordnungseinheit, die in ihrer spezifischen Einheit ein neues, eigenartiges, dem Einzelnen hierin überlegenes Abbild göttlichen Seins, genauer, göttlichen Gemein-

schaftsseins, darstellt. In diesem Sinne stimmen wir voll und ganz J. B. Schuster zu, wenn für ihn dieses eigentümliche Gemeinschafts-"Sein in und mit den Gliedern", dessen "Verfassung, Gliederung und guter Zustand, auch ein bonum commune, ja eigentlich das erste und grundlegende an ihm" ist. (29) Allerdings möchten wir, im Sinne dieser letzten Worte und, so scheint es uns, folgerichtiger, die Partikel "auch" streichen: denn gerade dieses eigentlichste innere Sein der Gemeinschaft, ihre innere Seinsverfassung als diese unitas ordinis, ist doch das wesentliche bonum commune, während all die andern "Güter", die Schuster vorher anführt (beim Staat z.B. Güter der Ehre, des Ansehens, der Sicherheit u.a.), auch bonum commune sind, zum bonum commune gehören. Hiermit soll keine Spiritualisierung der menschlichen Gemeinschaft vorgenommen werden, auch keine schemenhaft-abstrakte Auffassung des bonum commune vertreten werden: Gemeinschaft geist-leiblicher Menschen muss ganz konkret und massiv bis in die "Güter" dieser Erde hinabreichen, wenn sie wirklich Gemeinschaft sein und bleiben soll. Aber darüber darf doch nicht vergessen werden, dass Gemeingut (bonum commune) zunächst die metaphysisch letzte Wert- und Seinsqualität besagt, die Wesenseigenschaft der Gemeinschaft, eben das Sosein dieser ihrer unitas ordinis in den Gliedern, aus der alle anderen "Güter" mit mehr oder minder grosser Notwendigkeit (als ihre Proprien oder Akzidenzien) folgen. Staatliche Gemeinschaftsordnung, um nur ein Beispiel zu bringen, kann nicht sein ohne diese wesensmässig bestimmte - eben "staatliche" - Ordnungseinheit der im Staat gefassten Glieder: das ist das wesentliche Gemeingut des Staates. In dieser staatlichen Ordnung ist auch irgendwie als zum Wesenkern gehörig mitgegeben und mitgefordert eine gewisse Rechtsordnung, die dann ihrerseits weiterhin mit mehr oder weniger grosser Notwendigkeit zu all den andern Gütern: Sicherheit, Verwaltung, schliesslich Staatseigentum etc., als integralen Teilen des bonum commune führen mag. Aber das erste und grundlegende bonum commune ist die wesentliche Seinsordnung der Gemeinschaft in und mit den Gliedern, sind nicht die bona communia; ob

nicht im Singular des bonum commune diese Wesenseinheit des Gemeingutes, seine Beziehung zur letzten Wert- und Seinsgrundlage im Wesen der Gemeinschaft, zum Ausdruck kommen soll? So ergibt sich für die Idee des bonum commune:" die Natur des Gemeinwohles ist zu bestimmen in Anlehnung an die Idee der Ordnungseinheit", (32) aus dem spezifischen Sinnbereich einer jeden Gemeinschaft, wie er in der ihr eigentümlichen unitas ordinis zum Ausdruck und zur Darstellung kommt. Diese erste, allgemeine, aber grundlegende Umreissung des Begriffes 'Gemein(schafts)gut' muss nun ergänzt werden durch die Gegenüberstellung der Wesenszüge des entsprechenden Begriffes des 'Einzelgutes'.

Hier ergibt sich gleich eine Schwierigkeit, da sich verschiedene Auffassungen von Privatwohl (Einzelgut) darbieten. Wir können drei Arten von P r i v a t w o h l unterscheiden; ihre nähere Skizzierung wird uns zugleich ein besseres Verständnis des echten Ganzheitsgesetzes der Gemeinschaft ermöglichen. Die erste Auffassung, die sich zunächst bei dem Worte 'Privatwohl' aufdrängen wird, möchten wir als individualistische, egoistische Idee des Privatwohls bezeichnen. In dieser Auffassung stehen sich Privatwohl und Gemeinwohl in absoluter, gegensätzlicher Beziehungslosigkeit gegenüber; sie fasst das Privatwohl als die Summe all der Güter, all des Guten und Angenehmen, das "man" sich leisten könnte oder möchte, ohne Rücksicht auf andere oder auf die Gemeinschaft. Diesem egoistischen Privatwohlbegriff entspricht dann auch die Auffassung vom "Opfer", das die gerechten Ansprüche der Gemeinschaft fordern können. In dieser Opferidee herrscht vor allem das Gefühl und Bewusstsein ungerechtfertigter Beeinträchtigung der (in Wahrheit völlig egoistisch gefassten) privaten Interessensphären, die Entrüstung über die Beschränkung einer als absolut und unbegrenzbar aufgefassten Freiheit von Denken und Handeln durch die Schranken irgendwelcher Gemeinschaft vor. Dass solch ein Begriff von Privatwohl vollständig in einem leeren Raum steht, gar nicht innerlich in eine Beziehung zu all dem, was Gemeinschaft ist und bedeutet, gebracht werden kann, dass er in seiner Absolutsetzung der

Ziele des Individuums völlig abwegig ist, ist in sich einleuchtend; und doch muss darauf auch heute noch - unter dem fortdauernden Einfluss einer individualistischen Zeit und trotz alles Totalitarismus - eigens hingewiesen werden.

Dem mögen nun zwei gültige Auffassungen von Privatwohl gegenübergestellt werden. Man könnte zunächst unter Privatwohl den gesamten Umkreis all dessen verstehen, was tatsächlich (also nicht in einseitiger Überspannung und Lostrennung des Individuums von aller Gemeinschaftsbindung) dem Einzelnen zum "Wohle" gereicht oder gereichen kann, den ganzen Menschen umgreifend, sein "persönliches, häusliches, geistliches und übernatürliches Leben." (31) Es geht hierbei um das wahre Wohl des ganzen Menschen, das sich also nicht auf eine bestimmte Wert- und Gütersphäre beschränken, nicht nur etwa sein zeitliches, irdisches Wohl umfassen, sondern durch alle Wertkreise seines ganzen Menschseins hindurchgehen und sie erfüllen würde. Wollten wir diesen vollen, gesättigten Begriff von Privatwohl in das oben formulierte Ganzheitsprinzip einsetzen und es etwa anwenden auf den Staat: Das Gesamtwohl des Staates ist besser, überragender als das Einzelwohl des Menschen, gefasst in dieser, sein ganzes natürliches und übernatürliches Menschentum umgreifenden Fülle, dann wird es gleich klar, dass dieser umfassende Begriff von Privatwohl nicht im Ganzheitsgesetz gemeint sein kann. In dieser Auffassung von Privatwohl stünde ja dem Gemeinwohl mit seiner völligen Beschränkung auf die Wertsphäre des Interpersonalen, Öffentlich-Rechtlichen, darin also rein Irdischen, die unvergleichlich höhere Wertsphäre des Geistig-Seelischen, Ethischen, ja Übernatürlichen gegenüber, zwei Wertebenen, die sich fast garnicht berühren, die eben darum aber auch niemals in dem Ganzheitsverhältnis von Gemeinwohl und Privatwohl in eigentliche Ganzheitsbeziehung treten können. Dass Sein dieser zuinnerst personalen, geistig-seelischen, sittlich-übernatürlichen Wertsphäre fällt fast ganz über den Wertbereich des Staatlichen hinaus, zwischen ihnen kann kein ernstliches Ganzheitsverhältnis und Ganzheitsproblem entstehen. Der Begriff des Privatwohles im Ganzheitsgesetz der Gemeinschaft muss ein anderer sein: beide,

Gemeinwohl und Privatwohl, müssen auf derselben Wertebene liegen, müssen dieselbe Wertsphäre intendieren, wenn sie überhaupt ernstlich in Konkurrenz treten sollen und wenn in diesem Widerstreit dem Gemeinwohl ein Vorrang zuerkannt werden soll. Gemeinwohl und Privatwohl müssen "von derselben Art" sein. Diesen oder ähnliche Zusätze fügt der hl. Thomas immer wieder zur näheren Bestimmung dem Ganzheitsgesetz hinzu: Bonum universi est melius quam bonum particulare unius, si accipitur utrumque in eodem genere (32), oder: Commune est prius proprio, si utrumque sit unius generis (33). Nur dort, wo die gleichen Wertsphären vom Einzelnen und der Gemeinschaft (von untergeordneter und übergeordneter Gemeinschaft) als Privatwohl und Gemeinwohl intendiert werden, kann es zum Interessenzusammenstoss zwischen beiden kommen und wird das Ganzheitsgesetz - wenn beide in einem echten Ganzes-Teil-Verhältnis stehen - in vollem Umfang seine Geltung besitzen. So sind Einzelmensch, Ehe, Familie u.a. in die Staatsgemeinschaft hineingestellt, aber der Vorrang der Ganzheit ist nur wirksam und gültig in dem Wertbereich, in dem Staat einerseits und Einzelmensch, Ehe, Familie u.a. andrerseits übereinkommen: im Wertbereich des Öffentlich-Rechtlichen, des Interpersonalen, oder wie immer man diesen Bereich benennen mag. Nur das an der Ehe steht im sie umfassenden staatlichen Geltungsraum, was an ihr "öffentlich, rechtlich" ist, was die Allgemeinheit des Staates angeht in den Belangen der Sicherung des zwischenmenschlichen Lebens. Aber das ist nicht der ganze Wertbereich der Ehe, sie ragt weit hinaus über den Bereich des Staatlichen, wird in ihrem eigentlichsten Sein und Wert davon gar nicht berührt und kann darum in diesem ihrem eigentlichsten Wesenskern auch nicht unter den Totalitätsvorrang des Staates, mit allen daraus sich ergebenden Folgerungen, fallen. Um nur eine Seite dieses den Staat überragenden Wesens der Ehe, ihren übernatürlichen Charakter als Sakrament, hervorzuheben, so zeigt sich hier ganz deutlich, wie die Ehe eben dadurch - nach dem Anspruch der Kirche, dem man aus diesem Grunde auch kaum mehr seine innere Berechtigung absprechen kann - von der einseitig-staatlichen Gesetzgebung frei sein und (in diesem Fall) der kirchlichen Gesetzgebung unterstehen muss. - Ein anderes Bei-

spiel: Der innere "Raum" der Familie mit all seinen Beziehungen und Wertmomenten liegt prinzipiell völlig ausserhalb des staatlichen Bereiches, der ein öffentlicher ist: auch hier findet das Vorrangsprinzip der Gemeinschaft (des Staates) keinen Anhaltspunkt für eine Anwendung; beide Wertbereiche sind grundverschieden, nicht ejusdem generis. Diese nach innen gewandte Seite im Gesamt-Privatwohl der Familie - mit einer anderen Seite ihres Seins ragt sie allerdings in den staatlichen Raum hinein - untersteht darum nicht dem staatlichen Gemeinwohl, (ausser in jenen besonderen Fällen, in denen der innere "Kreis" der Familie zum Schaden des Einzelnen oder der Gesamtheit zu werden droht). Hieraus folgt das prinzipielle Recht der Familie auf ihr Familienleben, das Recht des Kindes - und seiner Eltern - auf den familiären Raum; das besagt aber, um nur ein Beispiel zu geben, das inere Unrecht all jener Bestrebungen, die Kinder aus ihrer Familie herauszureissen, um sie in Staatsanstalten oder in staatlichen Zwangsorganisationen der elterlichen Erziehungsgewalt zu entziehen (34). - Ja, auch Wertbereiche, die in der Wertrangordnung vielleicht unter dem Wert des Staatlichen stehen, wie es z.B. das Gebiet des Ökonomischen ist, sind nur soweit dem Staat und seinem Gemeinwohl eingeordnet, als sie in den staatlichen Raum hineinragen. Das Wesen des Staatlichen umfasst nicht die Wirtschaft; darum hat das Wirtschaftsleben "im" Staat einen Wertbereich inne, der jenseits des Staatlichen liegt und darum grundsätzlich (und für gewöhnlich, vgl. das Subsidiaritätsprinzip) dem Staat und seinem Herrschaftsbereich nicht unterliegt. Nur in seinen öffentlich-rechtlichen Belangen steht das Wirtschaftliche im Ganzen des staatlichen Raumes und nur darin untersteht es dem Wertvorrang des Staatlichen. Denn nur, wenn beide, Ganzes und Teil, von gleicher Art sind, hat das Ganze den Vorrang vor dem Teil und Glied.

Wir sahen auch schon, dass es Teile gibt, die nicht nur-Teil sind:" Teilsein und Sein der Teile haben nicht immer, weder begrifflich noch tatsächlich, den gleichen Umfang." Das Staatsbürgersein des Menschen umfasst nicht den ganzen Menschen. Nur in seinem spezifischen Staatsbürgersein steht der

Mensch als Teil in einem Ganzheitsverhältnis zum Staate. So kann der hl. Thomas die beiden scheinbar sich widersprechenden Sätze schreiben:" Der ganze Mensch wird zielhaft hingeordnet auf die ganze Gemeinschaft, deren Teil er ist." (35) Und:" Der Mensch ist nicht in seiner Ganzheit und nach allem Seinigen auf die politische Gemeinschaft hingeordnet." (36) Zum ganzen Menschen gehört auch sein Staatsbürgersein, sein Gliedsein in der Gemeinschaft; die Sinnbereiche im Menschen lassen sich nicht von einander loslösen; so ist der ganze Mensch auch auf den Staat hingeordnet (specificative), aber "nicht in seiner Ganzheit", nicht nach jedem seiner "Teile". Er ist mehr als nur Staatsbürger, er ragt über den Staat hinaus. Nur wenn es eine Gemeinschaft gäbe, die in ihrem eigenen Sinn- und Wertbereiche auch den gesamten Sinn- und Wertbereich der menschlichen Person, in ihrer Ganzheit und nach allem Ihrigen, umfasste, könnte und müsste man von einem völligen Aufgehen des Menschen als Teil in dieser Ganzheit sprechen. (37)

Jetzt ist es möglich, auch den dritten, den eigentlichen B e g r i f f  des  E i n z e l g u t e s, wie er tatsächlich im Ganzheitsprinzip der Gemeinschaft gefasst wird, näher zu umschreiben. Einzelgut besagt nicht die Gesamtheit aller Güter, nicht alle Wertsphären im Einzelnen; es umfasst nur jene Wertsphäre, in der und durch die der Einzelne (die untergeordnete Gemeinschaft) als Teil auf das umfassende Gemeinschaftsganze hingeordnet ist. Einzelgut besagt also das spezifische "Teilgut" (Teil reduplicative!), durch das es in der Gemeinschaft steht; es besagt also die Seinsvollendung und gute Seinsverfassung dieser Wert- und Zuordnungssphäre des Teiles im Ganzen. Und das Ganzheitsprinzip besagt dann gerade dieses eine, dass im Bereich dieses Einzelgutes das Gut des Ganzen, der Gemeinschaft, den Vorzug habe. So ergibt sich also, dass auch das Einzelgut, ebenso wie das Gemeingut, letztlich nur bestimmt werden kann "in Anlehnung an die Idee der Ordnungseinheit" (Welty) jeweils der Gemeinschaft, in der etwas Teil ist. Einzelgut und Gemeingut entsprechen sich, stehen in einem gegenseitigen, inhaltlichen Begriffs- und Beziehungsverhältnis. G e m e i n g u t ist die spezifische Seinsgüte und Seinsvoll-

kommenheit, die anzustrebende und zu verwirklichende gute Seinsverfassung der spezifischen Ordnungseinheit einer Gemeinschaft; es schliesst in sich all die "Güter", die als Proprien oder Akzidenzien aus diesem wesentlichen und ursprünglichen Seinsgut der Gemeinschaftsordnung und Gemeinschaftseinheit erfliessen. E i n z e l g u t ist dann die diesem Gemeingut artmässig entsprechende, zu erstrebende Seinsfülle des Einzelnen (Einzelmensch oder untergeordnete Gemeinschaft), die ihm in seinem realen Zusammenhang, in seinem realen Stehen in der Gemeinschaft als Glied und Teil und insoweit er Glied ist, zukommt. Beides, Gemeingut und Einzelgut, sind wesentlich Gut derselben Art, Werte auf gleicher Ebene. Gemeingut und Einzelgut stehen nicht beziehungslos nebeneinander, weder inhaltlich noch auch formal, in ihrem Ganzes- und Teilsein. Das Verhältnis von Gemeinschaftsganzem und Gemeinschaftsglied ist nur möglich und zu verwirklichen, wenn und weil beide in derselben Wertart und auf der gleichen Werthöhe sich begegnen. Und nur für die Konfliktsfälle, die aus diesem Zusammenstoss von Gemeingut und Eigengut, von Ganzem und Glied, auf der gleichen Ebene entstehen, gilt das Ganzheitsprinzip der Gemeinschaft in seinem vollen Umfange, gibt es die Entscheidung über Vorrang und Zuordnung in dem Gegensatz von Gemeinschaft und Glied. - Daher kann die grundlegende Bedeutung jenes 'si utrumque in eodem genere' des hl. Thomas für Sinn und Umfang des Ganzheitsgesetzes nie genügend betont werden. (38) Letzten Endes formuliert der Aquinate in diesem Zusatz in klarerer und konkreterer Weise den reduplikativen Beziehungscharakter der beiden Pole des Ganzheitsgesetzes, Ganzes und Teil. Das Einzelne ist nur in dem, wodurch es als Teil in das Ganze hineinragt, dem Ganzen verwandt und verbunden; nur darin ermöglicht sich diese enge Beziehung von Ganzem und Teil. Wären beide in ihrem innersten Sein grundverschieden, sodass sich ihre Wertbereiche nicht berührten, dann könnten sie nie in diese Spannungseinheit miteinander eintreten. - Der Zusatz des 'ejusdem generis' macht zudem darauf aufmerksam, dass nicht alles, was Teil ist, nur Teil ist, dass ein Einzelnes in eine umfassende Gemeinschaft hineinreichen

kann, ohne in seiner ganzen Seinssphäre auf Wert und Sein des Gemeinschaftsganzen ausgerichtet zu sein. Er weist schliesslich darauf hin, dass die tatsächlichen Gemeinschaftsverhältnisse grundverschieden von einander sind. Das Ganzheitsgesetz ist das gleiche, ob ich es anwende auf das Verhältnis von Glied und Ganzem im menschlichen Körper oder auf das Verhältnis von Einzelmensch und Gemeinschaftsganzem z.B. im Staat; aber diese beiden Ganzheitsverhältnisse sind völlig verschiedener Art: im menschlichen Körper ist Hand und Fuss nur Glied, von derselben Wertart mit dem Ganzen des Leibes, darum ganz auf das Wohl des Leibes hingeordnet; in der Gemeinschaft des Staates aber steht der Mensch nur als Staatsbürger, mit seinem Staatsbürgersein; nur darin berührt sich etwas in seiner Wertsphäre mit der Wertsphäre des Ganzen der Gemeinschaft: nur in diesem Wertbereich gilt darum auch das Ganzheitsgesetz, weil beides, Ganzes und Teil, nur in ihm gleicher Art sind. - Mit diesem Zusatz wird daher jede falsche, totalitaristische Auslegung des Ganzheitsgesetzes, wie sie heute nur zu oft, nicht nur vom Staate her, sich Geltung verschaffen will, gleich von Anfang an zurückgewiesen (39). Dies gilt ebenso gegen eine Überspannung der Gemeinschafts"interessen" im Staat wie in der Familie, in Ständen oder Zünften; es gilt für jede Gemeinschaftsform und gegenüber jeder Gemeinschaftsüberwertung. So müssten z.B. Rücksichten der Familie, der Erhaltung des Geschlechts u.a. vor einem höheren Beruf (z.B. Priesterberuf) zurücktreten. Aber das 'ejusdem generis' gilt nicht nur für "das Verhältnis und den Gegensatz von natürlicher und übernatürlicher Seinsordnung", wie Welty anzunehmen scheint. Erinnert sei nur z.B. an die Einordnung der Wirtschaftsgesellschaft in das Ganze des Staates. Gewiss hat sie als öffentlich-rechtliches Gebilde eine bestimmte Teilbeziehung zum Staate; aber die Sphäre des Ökonomischen als solche fällt nicht in den Sinnbereich des Staates. Wirtschaftlicher Staatssozialismus findet daher im wohlverstandenen Ganzheitsprinzip keine Stütze. Wenn trotzdem dem Staate gewisse Eingriffsrechte für die Wirtschaftslenkung und Planung zweifellos zukommen, so bedarf es dazu

einer eigenen Begründung aus dem Subsidiaritätsprinzip der Gemeinschaft, das gewissermassen die negative Ergänzung zum Ganzheitsprinzip bildet. - Das Ganzheitsprinzip in dem Sinne, wie es hier verstanden wurde, ist daher ein allgemeingültiges Ordnungsprinzip aller menschlichen Gemeinschaft, das für die Zielordnung der Gemeinschaft, für das Verhältnis von Einzelmensch und Gemeinschaft, von Gemeinschaft zu Gemeinschaft von grundlegender Bedeutung ist: das Gemeingut verdient Vorrang und Vorzug vor dem Gute der Einzelnen, wenn beides von derselben Art ist.

Quantitatives oder qualitatives Ganzheitsgesetz. Das Verhältnis von Einzelmensch und Gemeinschaft, von Einzelgut und Gemeingut bedarf noch weiterer Klärung und Durchleuchtung, um auf die praktischen Fragen des Gemeinschaftslebens Antwort geben zu können. In unserer letzten Formulierung des Ganzheitsgesetzes stellten wir dem Gemeinschaftsgut das Einzelgut der Einzelnen gegenüber. Dass das Gut des Einzelnen dem Gut der Gesamtheit unterlegen sei und allenfalls ihm weichen müsse, ist leicht einzusehen. Aber auch das Gut der Einzelnen? Wievieler denn? Und wenn schon eine Überlegenheit über das Gut mehrerer Einzelner zusammen feststeht, dann kann es doch keinen inneren Grund geben, diesen Vorrang nicht auch auf die Summe aller Einzelnen auszudehnen und ihnen das Gemeinschaftsgut als grösser und besser entgegenzustellen. Aber dann bedarf es doch einer Erklärung, was denn dieses Gut, dieser besondere Wert, dieses Neue sei, wodurch das Gemeinschaftsgut sogar dem Einzelgut der Summe aller Einzelnen überlegen sei. Bei der Gegenüberstellung von Gemeinschaftsgut und "Summe aller Einzelgüter" darf man nicht den Fehler begehen, der summierten Gesamtheit der Einzelgüter ein gleichsam geisterhaftes, wesenloses, über dem Ganzen schwebendes Gemeinschaftsgut gegenüberzustellen, das ohne jede Beziehung zu den Einzelgütern wäre. Immer wieder besteht die Versuchung, gegenüber der "Fülle" der summierten Einzelgüter sich einen von ihnen geleerten Begriff von Gemeinschaftsgut zu bilden und dabei den echten, die konkreten Einzelgüter in sich beschliessenden

Gemeinschaftsbegriff zu verfälschen. Das Gemeinschaftsgut hat kein vom Einzelgut gesondertes Dasein; Gemeinschaft schwebt nicht über den Gliedern, sondern lebt in den Gliedern, umfasst sie und schliesst sie mit ein. Darum enthält auch das Gemeinschaftsgut, in seiner Gegenüberstellung zu den Einzelgütern, diese in sich, ist ihnen also zumindest gleichwertig. Findet sich aber im Gemeingut etwas, das über den Wertinhalt der summierten Einzelgüter hinausragt, dann gilt auch nach dem Ganzheitsgesetz der Satz: Das Gemeingut ist wertvoller, verdient den Vorzug vor der Summe der Einzelgüter. Tatsächlich gibt es solch ein qualitatives "Mehr" des Gemeingutes gegenüber der Summe der Einzelgüter. Es liegt selbstverständlich in dem wesentlichen Sein der Gemeinschaft, das sie überhaupt erst als Gemeinschaftsganzheit konstituiert, in der ihr eigentümlichen Ordnungseinheit. Der ungeschichteten Summierung von Einzelgütern stehen die durch und in dem Gemeinschaftsganzen geordneten Einzelgüter als Gemeinschaftsgut gegenüber. Das ist ja gerade das Neue, Wertvollere der Gemeinschaft, dass alle Kräfte, alle Güter und Werte der Einzelnen in ihr aus ihrem chaotischen Zusammengewürfeltsein zu einer neuen, vollkommeneren, den Einzelnen auch in ihrer Summierung ganz unerreichbaren Wirk- und Lebenseinheit heraufgeführt werden. Diese neue Wirk- und Lebenseinheit der Einzelnen mag in mancher Hinsicht auch ein rein quantitatives Mehr an Kräften mit sich bringen: das ist nicht das Wesentliche. Bestimmend für den Wesenscharakter des Gemeinschaftsgutes ist diese neue Seins- und Wirkeinheit, die eben als unitas ordinis aus den Kräften und Zielen der Einzelnen heraus, aber zugleich auch wesentlich über sie hinaus verwirklicht wird und in stets neuem Gemeinschaftsleben neu verwirklicht werden muss. Deutlich ist zum Beispiel dieser Schritt vom Einzelnen zur Gemeinschaft im Verhältnis von Gemeinde zum Staat. Hier liegt nicht nur eine quantitative Erweiterung des Wirkkreises vor, sondern ein "Wachstum in Richtung seriöserer und universalerer Bedeutung", eine "qualitative Gewichts- und Wertüberlegenheit" (40) der Staatsangelegenheiten vor denen der Gemeinden. So möchten wir mei-

nen, dass das unterscheidende Merkmal gerade "primär in der Qualität des Wertzieles" und nicht "in dem Interessensubjekt der Person (dem finis cui) liegt".(41) Ziel der Gemeinschaft ist ja doch die Verwirklichung eben dieser neuen Seins- und Werteinheit, die alle Kräfte und Werte der Einzelnen in sich trägt, aber, mit und in ihnen zugleich, in ihrer gegenseitigen Zuordnung durch die unitas ordinis, die besonderen neuen Wert- und Seinsmöglichkeiten, wie sie den einzelnen Gemeinschaften eigen sind, erschliesst. Selbstverständlich verwirklicht sich diese neue Wertsphäre nur in und durch die Einzelnen; sie sind die Träger, in denen allein Gemeinschaft und Gemeinschaftsgut sich darstellen kann. Man darf aber nicht Gemeinschaft und Einzelne in einander ausschliessender Weise gegenüberstellen. Wir leugnen hiermit keineswegs das quantitative Moment in der Gemeinschaft. Sie kann nicht sein ohne die Glieder,"in" denen sie lebt. Gemeinschaft besagt ja wesentlich eine Vielzahl, eine Vieleinheit von Gliedern. Aber dieses quantitativ-zahlenmässige Element zu einem Kriterium des Vorrangs bei der Gegenüberstellung von Gemeingut und Einzelgut zu machen, scheint unrichtig und den echten Wesenssinn von Ganzheit als einer unitas ordinis in ihr Gegenteil einer rein zahlenmässig ordnungslosen Summeneinheit zu verkehren. Nehmen wir das Beispiel, das J. B. Schuster hierfür bringt: Bis zu welchem Grade darf der Staat dem Einzelnen Opfer an Leib und Leben zumuten, bis zu welcher Grenze? Schuster meint:" Hier haben wir das Problem in seiner vollen Schärfe, wie das quantitative Element unmittelbar Grund wird für qualitative Bestimmungen. Es darf doch z.B. sicher nicht ein, wenn auch gerecht begonnener Krieg fortgesetzt werden bis zur Vernichtung von neunzig Prozent der Männer ... für etwas qualitativ Höheres, ..... für das soziale Ganze. Denn man sagt mit Recht, was ist denn dieses Ganze, wenn soviele Glieder vernichtet sind?" (42) Dagegen scheint es aber doch wohl klar zu sein, dass die zahlenmässige Grenze, bis zu der die Lebensopfer von einer Gemeinschaft für ihre Weiterexistenz gefordert und gebracht werden dürfen, niemals vom quantitaiv-zahlenmässigen Verhält-

nis ausgehend bestimmt werden kann: der einzige echte und wirkliche Bestimmungsgrund für diese Grenze liegt doch in der Gemeinschaftsganzheit selbst, in der Frage, ob die Gemeinschaft als Ganzes noch lebensfähig ist trotz einer gewissen Zahl von Lebensopfern. Ob eine Gemeinschaft das Lebensopfer von neunzig Prozent ihrer Männer fordern kann, - die Zahl ist in sich schon zu ungeheuerlich, um überhaupt nur ein Überlegen aufkommen zu lassen - entscheidet sich doch letztlich nur daran, ob damit dem Gemeinschaftsganzen wirklich gedient ist, ob sie dabei überhaupt noch lebensfähig bleibt. (43) Man muss sich in diesem und ähnlichen Beispielen auch davor hüten, die Staatsgemeinschaft mit einer bestimmten Staatsform oder Staatsorganisation gleichzusetzen und sie dann in ausschliessendem Gegensatz zum Staatsvolk zu betrachten: Kann der "Staat" in diesem Sinne, d.h. aber, eine Regierungs(form), solche Forderungen stellen, hat er ein absolutes Recht auf Selbstbehauptung, auf "eine sinnlose Verteidigung bis zum Untergang fast aller"? (44) Wie ganz anders stellt sich aber diese Frage, wenn man entscheiden soll: Bis zu welchen zahlenmässigen Blut- und Lebensopfern darf ein (Staats-)Volk um seine Unabhängigkeit und Freiheit gegen drohende Knechtung und Versklavung ankämpfen? Dass sich solch eine Entscheidung, eine Grenzziehung, auch im Quantitativen, Zahlenmässigen auswirken und ausdrücken muss, ist klar; aber die Entscheidung wird von einer ganz anderen Rücksicht aus gefällt werden, eben von der Rücksicht her, ob es überhaupt noch sinnvoll ist, das heisst aber: für das Ganze des Volkes, für das Gut der Freiheit und Unabhängigkeit seines ihm eigentümlichen Gemeinschaftslebens, sinnvoll ist weiterzukämpfen: die Rücksicht der Zahl, des Quantitativen als solchen, wird als Bestimmungsgrund für diesen Entscheid gar nicht in Frage kommen. Ein Kriterium der Quantität in diesem Sinne kann also kaum aufgestellt werden.

Wenn wir somit auch ein Kriterium der Quantität ablehnen, so soll damit doch keinesfalls das Moment der Quantität, die Bedeutung der Einzelnen in der Gemeinschaft, geleug-

net oder abgeschwächt werden. Alle Entscheidungen über die Gemeinschaft, auch als Ganzheit, wirken sich schliesslich im Einzelnen aus, sie fallen ins Zahlenmässige, Konkrete. Aber der Weg bis zu diesem 'schliesslich' muss klar gesehen und freigehalten werden. Auch darf hier kein abgekürztes Verfahren, kein Kurzschluss in der Betrachtungsweise unterlaufen. Wie "kommt" schliesslich das Gemeingut an den Einzelnen, wie wird es zu seinem Einzelgut? Ganzheit ist nichts in sich ohne die Glieder; nur in den Gliedern kann sie sein. So ist auch Gemeingut nicht in sich, freischwebend über und fern von den Gliedern. Aber es ist doch zu fragen, wie das Gemeinschaftsgut in den Einzelnen ist. Wem gehört denn das Gemeinschaftsgut eines Staates? Die Antwort könnte lauten:" Es gehört allen und soll irgendwie allen zugute kommen." (45) Gewiss besitzt es nicht dieser oder jener, es kommt nicht direkt dem konkreten Einzelnen zu. Man sagt, es gehöre den Bürgern insgesamt, der Gesamtheit der Bürger. Dass dies "insgesamt" nicht mehr einfach als "Summe aller Einzelnen" verstanden werden kann, dürfte nun schon klar sein. Aber was bedeutet dann noch diese "Gesamtheit der Bürger", dieses "konkrete Ganze der Glieder (membra collective sumpta)" als Interessensubjekt beim Staate? Ist es einfachhin identisch mit dem Gemeinschaftsganzen, d.h. "mit den in dieser Ganzheit und Einheit geordneten Gliedern", dann wäre das bestimmende Merkmal des bonum commune ja doch wieder eben die Ganzheit in ihrer Ordnungseinheit. Vom Ganzen, von dieser eigentümlichen (staatlichen, nationalen ...) Ordnungseinheit her erhält das Gemeinschaftsgut seine spezifische Qualität als neues Wertziel, das eben darin vom Einzelgut unterschieden, ihm überlegen ist. Gewiss sind die Glieder auf diese Weise indirekt, als Träger der Gemeinschaft, in dieses neue spezifische Wertziel der Gemeinschaft hineinbezogen, aber eben nur indirekt, als Materie, als die Glieder, in denen sich das Gemeinschaftsgut verwirklichen soll; so wie es keine forma specificans(dieser bestimmten Ordnungseinheit) geben kann ohne die Materie (die Vielheit von Gliedern), in der sie als forma verwirklicht werde. Das

spezifische Merkmal der Gemeinschaft, und dadurch auch des Gemeinschaftsgutes, ist aber eben diese in ihren Gliedern verwirklichte und sich immer neu verwirklichende eigentümliche Ordnungseinheit.

Fragen wir nun wieder: wem gehört das Gemeinschaftsgut, wem kommt es zu, so antworten wir noch einmal: es kommt irgendwie den Einzelnen zu. Aber es kommt den Einzelnen nicht direkt zu, sonst müsste es ihnen ja in arithmetischer Gleichheit, ohne jeden Unterschied, zufallen; es kommt den Einzelnen nur indirekt, über und durch die Ganzheit, durch die ordnende Wirkkraft der sie ordnenden Einheit zu. So müsste die Antwort richtiger lauten: das Gemeingut gehört zunächst und direkt dem Gemeinschaftsganzen als solchem, nicht den Einzelnen. Es richtet sich seinem Wesen nach gar nicht zunächst auf die Einzelnen. Das Ganze, der Staat, die Familie, suchen zunächst sich selbst in ihrem Gemeinschaftsgut. "Seine Teleologie deckt sich durchaus nicht mit der 'Wohlfahrt' des Einzelnen oder von deren Summe. Ihm geht es zuerst um die Verwirklichung des eigenen Wesensbildes; um den Vollzug der überindividuellen Lebensakte..... Es ist eine rationalistische Fiktion, dass etwa der Staat zuerst und wesentlich 'das Wohl der Bürger' betreibe. In Wahrheit benimmt er sich ähnlich wie ein Organismus, der sich aufbaut, und die Zelle als Aufbaumoment behandelt. Er sucht ein in ihm liegendes Bild zu verwirklichen, eine Gestalt zu gewinnen, einen Charakter zu entwickeln, eine Tätigkeit zu entfalten, eine eigene Teleologie durchzuführen, was alles zunächst gar keinen ausser ihm liegenden 'Zweck' hat, auch nicht den der Wohlfahrt der Bürger, sondern einfach sein will, sich selbst verwirklichen, leben. "Guardini spricht weiter von der naturhaft-blinden Selbstsucht, der seltsamen Gleichgültigkeit solcher Kollektivgebilde, mit der sie "'das Wohl des Einzelnen' lediglich um des eigenen Gesamtlebens willen" suchen. Nur die Religion, und zwar die übernatürliche, sei im Stande, die "sittliche Klärung und Bildung", ja geradezu den notwendigen Durchbruch zur Überwindung dieser naturhaften Selbstsucht zu vollziehen. (46) Nur

in sich, indem das Ganze sich selber und sein Gemeingut sucht, sucht es zugleich auch das Einzelgut seiner Glieder. Es ist das keine wirklichkeitsfremde, unwesentliche Spekulation. Aus diesem Verhältnis von Ganzem und Glied, von Einzelgut und Gemeingut ergeben sich die grundlegenden Gesetze und Normen für die "Zuteilung und Aufteilung" des Gemeinschaftsgutes auf die Einzelnen. Hier soll nicht weiter gefragt werden, wie denn Unabhängigkeit und Freiheit, wesentlichste Güter einer staatlichen Gemeinschaft (47) sich den Einzelnen als Einzelgut überhaupt (direkt, nicht nur in ihren Folgen) mit"teilen" können. Die Summe aller Einzelfreiheit und Einzelunabhängigkeit ist noch nicht gleich staatlicher Unabhängigkeit, Freiheit eines Volkes. - Hier soll nur allgemein auf den Weg hingewiesen werden, auf dem Güter der Gemeinschaft schliesslich Einzelgut der Glieder werden können. Wir haben schon einmal angedeutet, dass direktes "Besitzen und Auf-teilen" des Gemeinschaftsgutes nur auf Grund arithmetisch-absoluter Gleichheit aller Bürger sich bewerkstelligen liesse; es bietet sich kein anderes Zuteilungsprinzip. Ganz anders dagegen stellt sich das Verhältnis von Gemeinschaftsgut und Einzelgut dar, wenn der Weg von dem einen zum andern der Weg vom Ganzen zum Glied ist, wenn sich "zwischen" beide die ordnende, zuordnende und zu-teilende Kraft der Ganzheits- und Einheitsordnung schiebt. Dieses "zwischen" ist nur Ausdruck menschlicher Abstraktion im Erfassen des einfachen Tatbestandes, dass Ganzes und Glieder ja doch eine reale Einheit bilden, dass daher auch die Weise des "Fallens" des Gemeinschaftsgutes auf die Einzelglieder eine ganzheitliche ist. So ruhen die unteilbaren Güter des Gemeinschaftsganzen (Unabhängigkeit, Freiheit des Staates..) in den einzelnen Gliedern nach der Weise ihres Gliedseins, nach Rang und Stufe ihrer Stellung im Ganzen der Gemeinschaftsordnung. Ordnung besagt ja Stufung, Über- und Unterordnung, daher aber auch eine bestimmte, unterschiedliche Wertigkeit im Ganzen. Jedem Glied kommt entsprechend seiner Wertigkeit und Würdigkeit, gemäss seiner Stellung im Ganzen auch der entsprechende, gliedmäs-

sige Anteil am Gemeinschaftsgut zu. Aus diesem Ordnungsverhältnis der Glieder zueinander und zum Ganzen entspringt die justitia distributiva, die austeilende Gerechtigkeit, die das Gemeinschaftsganze in seinen obrigkeitlichen Vertretern das rechte Mass bei der Zuteilung des bonum commune wahren macht. Gerade darin, in der ratio debiti, unterscheidet sich ja die justitia distributiva von der justitia commutativa: Alio enim modo debetur alicui id quod est commune, et alio modo id quod est proprium. (48) Während bei der justitia commutativa die völlige, absolute Gleichheit des 'do ut des' der Individualgerechtigkeit herrscht, ist hier in der justitia distributiva die ratio debiti eine wesentlich verschiedene; (49) sie kann nur erkannt werden aus dem eigentümlichen Ordnungsverhältnis in der Ganzheit, mit seiner Über- und Unterordnung, mit seiner verschiedenen Stellung der Einzelglieder. Dieser unterschiedlichen Würde der Bürger im Staat, der Glieder in jeder Gemeinschaft, entspricht aber auch ihre Bürde, eine unterschiedliche Verteilung auch der Lasten. (50) Auch in der justitia legalis herrscht nicht ein Individualverhältnis arithmetischer Gleichheit vor, sondern bestimmend wirkt auch hier das ganzheitliche Verhältnis der Glieder zum Ganzen.

> Es möchte uns scheinen, dass von der Idee der Ganzheit her vielleicht auch die noch umstrittene Frage nach Inhalt und systematischer Einordnung der justitia socialis eine Klärung erfahren könnte. So wie in der justitia legalis das vertikale Beziehungsverhältnis von unten nach oben, von Glied zum Ganzen, mit seinen Folgerungen und Forderungen, erfasst wird und zum Ausdruck kommt, wie in der justitia distributiva das entsprechende vertikale Beziehungsverhältnis von oben nach unten, von dem Gemeinschaftsganzen zu den Gliedern, mit seinen Verteilungsgesetzen und Normen (secundum quandam proportionalitatem; S.Th. II,II,61, 1 c), zusammengefasst ist, so würde der justitia socialis die dritte noch mögliche Verhältnisdimension, die "horizontale" Beziehung von Glied(gruppe) zu Glied(gruppe), mit ihren spezifischen Beziehungsgesetzen und Forderungen, zuzuteilen sein. Sicher ist, dass dieses Verhältnis der Teile als Teile untereinander, der Einzel- und Gruppenglieder zu den anderen Einzelnen und Gruppen, nicht der justitia commutativa zufällt, die ja die Einzelnen (u. Gruppen) nur in ih-

rer Eigenschaft als Einzelne (Individuen), nicht als Teile eines Ganzen gegenüberstellt. Auch die justitia legalis und distributiva sind ihrer Beziehungsrichtung und ihren Beziehungsträgern nach hiervon grundverschieden. Gewiss findet das bonum commune auch in der justitia socialis seine Berücksichtigung, aber nicht als direktes Zielobjekt dieser Tugend, sondern nur insofern, als im Hinblick auf das Gemeinwohl die Beziehungen der Teile zueinander, wie sie sich aus dem eigentümlichen, gemeinsamen Stehen in einer Gemeinschaftsganzheit ergeben, dieser Ganzheitsordnung unterliegen.

Dass hier auch im Sinne dieser Auffassung ein spezifisches Objekt der justitia socialis (actus specificantur ab objecto) vorliegt, scheint uns die Darstellung der justitia socialis von Johannes Messner im Staatslexikon darzutun. Er definiert die soziale Gerechtigkeit im engeren Sinne als die Gerechtigkeit, "welche die Beziehungen der sozialen Gruppen zueinander (Stände und Klassen) und der einzelnen als Glieder derselben ordnet im Hinblick auf das Gemeinwohl, indem sie jede derselben dazu führt, jeder anderen jenen Anteil am Gemeinwohl zu geben, auf den sie entsprechend der Leistung, mit der sie zu seinem Zustandekommen beiträgt, ein Recht hat. (Art. Soziale Gerechtigkeit im Staatslexikon der Görresgesellschaft, Freiburg 1931,Bd.IV,Sp.1667). Als besondere Rechte, die sich aus der justitia socialis ergeben, nennt Messner vor allem 1.) das Recht auf Arbeit; 2.) das Recht auf Wirtschaftsraum; 3.) Recht auf Existenzsicherung; 4.)das Recht auf entsprechenden Anteil der Arbeiter an der gesteigerten Produktivität der Arbeit; 5. ) Recht der sozialen Gruppen (Stände, Klassen), als vollgeachtete und berechtigte Glieder dem Gesellschaftsganzen eingegliedert zu werden; 6. ) die Pflicht, dass die einzelnen produktiven Stände der Gesellschaft .... die berechtigten Ansprüche der anderen nicht verletzen. Hiernach wäre also der spezifische Gegenstand der justitia socialis nicht nur, ja nicht einmal zunächst, die gerechte Verteilung der Erdengüter, wie Kleinhappl meint (J. Kleinhappl, Der Begriff der justitia socialis und das Rundschreiben Quadragesimo anno, in Zeitschrift für kathol. Theologie 1934(58) S.364 ff.). Spezifischer Gegenstand der justitia socialis wäre die volle Achtung und Wahrung der Stellung und Würde und Rechte, die den Einzelnen und Gruppen (Klassen, Ständen ..) als Gliedern in der Gemeinschaft zukommen. "Träger der Rechtsansprüche sind die Einzelnen und die sozialen Gruppen in ihrer organisatorischen Einheit"... (l.c. Sp.1668). Träger der Rechtsverpflichtung sind die Einzelnen, die sozialen Gruppen und die sich in ihnen organisierende Gesellschaft. Es ist wichtig, darauf zu achten, dass beide, Einzelne wie soziale Gruppen,

nur in ihrer Gliedeigenschaft zu Trägern der sozialen Gerechtigkeit, der in ihr gründenden Rechte und Pflichten werden.

Dabei ist die justitia socialis ebensowenig wie die justitia legalis und distributiva auf die staatliche Gemeinschaft beschränkt. Werden in den drei Beziehungsrichtungen der Gemeinschaftsganzheit tatsächliche Unterschiede gesehen, so müssen sie sich in allen Gemeinschaften finden, auch schliesslich in der Staaten- und Völkergemeinschaft. Die soziale Gerechtigkeit würde in dieser weitesten Gemeinschaft umfassen: die Achtung der Lebensnotwendigkeiten, der eigentümlichen, geschichtlich gegebenen Aufgabe und Stellung anderer Völker in der Völkergemeinschaft; alle die Pflichten und Rechte (Recht auf entsprechenden Anteil an den Erdengütern, auf den notwendigen Lebensraum, ohne damit Gewaltmethoden zu seiner Inbesitznahme zu billigen; Rechte der Kolonialvölker auf Verwirklichung ihres Volkstums, auf ihren Besitz, auf Schutz gegen Übervorteilung), die vor dem vertraglichen Völkerrecht liegen, würden in dieser Auffassung der justitia socialis enthalten und begründet sein, Naturrechtssätze, die die Grundlage jedes wahren Völkerrechts bilden müssen.

So würde sich unter dem Oberbegriff einer Gemeinwohl- (oder Gemeinschaft-)Gerechtigkeit die Dreiteilung in justitia legalis, socialis und distributiva finden, denen als Individualgerechtigkeit die justitia commutativa gegenüberstünde. (Zur Literatur über die justitia socialis vgl. J. Messner, Die berufständische Ordnung, Innsbruck 1936, S. 301; ferner noch Jak. Gemmel, Die justitia in der Lehre des hl. Thomas. in Scholastik(12) 1937, S. 204-228; Jos. Grosam, Die soziale Gerechtigkeit im Sinne der Enzyklika Quadragesimo anno, in in Theol. praktische Quartalschrift (91) 1938).

So erweist sich der Ganzheitscharakter und das Ganzheitsprinzip der Gemeinschaft als wahres Ordnungsprinzip für die bunte Vielheit und Mannigfaltigkeit der Glieder, das zugleich aber auch, durch die Stufung von Würde und Bürde auf Grund der justitia legalis und distributiva, eine notwendige, unübersteigbare Wehr bietet gegen alle übertrieben-demokratisierende Gleichmacherei und individualistische Freiheitsüberspannung. Das ist ja das eigentümliche Geschick dieser beiden einseitigen Tendenzen im Menschen, dass sie im Zwang von Idee und Wirklichkeit immer wieder ihren anfänglichen Siegeszug bis zur uniformierenden Auslöschung jeglicher Persönlichkeit und personaler Wertunterschiede, damit zugleich aber auch, in scheinbar notwendigem Ideenumschlag, zur uni-

formen Einheit der Unterschiedslosigkeit von Denken-und Wollen-und Handeln-(-dürfen und -können) in dem Totalitarismus einer Partei und eines Staates, zum absoluten Glauben der unpersönlich gewordenen Masse an eine Persönlichkeit zu Ende gehen müssen. So liegen die Extreme, überspanntes Freiheits- und Gleichheitsideal und totalitaristische Vergewaltigung der Masse, nur zu nahe beieinander, beide aber gleich fern von der wahren Freiheit und Würde der menschlichen Person, wie sie ihr zukommt und gesichert wird durch die ganzheitliche Ordnungseinheit der Glieder in "wahrer" Gemeinschaft.

Die Einsicht in die verschiedenen Beziehungsverhältnisse von Einzelgut und Gemeingut, von Einzelnem und Gemeinschaft, ergab einen deutlichen Wertprimat der Gemeinschaft und ihres Gutes vor den Einzelnen. Der Ganzheitscharakter der Gemeinschaft führt damit zugleich zur Feststellung teleologischer z i e l h a f t e r H i n o r d n u n g des Gliedes auf das Ganze der Gemeinschaft und seine Belange. Sie folgt eindeutig aus der Natur und dem Wertvorrang der Ganzheit. Aber zugleich steht auch fest, dass in keiner der irdischen Gemeinschaften eine das ganze Sein der Einzelnen umgreifende Einordnung und Hinordnung auf die Gemeinschaft vorliegt: Gliedsein und Menschsein, Personsein, decken sich nicht. Jede Hinordnung auf das Gemeinschaftsgut ist stets nur eine Hinordnung in einem Teilgut, einem Teilbezirk des Menschen. Der Mensch ragt in seinem Personsein über die Wert- und Interessensphäre wenigstens der irdischen Gemeinschaften hinaus; darum ist er nie in seiner Totalität auf Staat, Familie, Nation oder irgend eine irdische Gemeinschaft hingeordnet. Aber soweit der Mensch einer Gemeinschaft angehört, innerhalb jener Wert- und Lebenssphäre, mit der er ihr verhaftet ist, (sie ergibt sich jeweils aus dem Sinnbereich der Gemeinschaft selbst) ist er ihr total ein- und zugeordnet, steht er ganz unter dem Gesetz der Gemeinschaftstotalität. (51). Bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius est finis cujuslibet partium (52). So wie Seneca von den Sklaven sagt, die

Herrschaft ihrer Herren erstrecke sich nicht über den ganzen Menschen: pars enim melior excepta est (53), so ist es auch in den irdischen Gemeinschaften: nicht der ganze Mensch, ja gerade sein höheres, eigentümliches Sein ist nicht in diese zielhafte Hinordnung auf die irdischen Gemeinschaften hineinbezogen.

Aber auch die teilweise Hinordnung des Menschen auf die Gemeinschaft darf man nicht als eine Erniedrigung und Vergewaltigung, auch nicht als etwas dem Menschen von aussen zufällig Zukommendes auffassen. Die Einbeziehung in Gemeinschaft ist für den Menschen notwendige und natürliche Auswirkung seiner natura socialis, seines natürlichen Strebens zur Gemeinschaft. Ja, die tatsächliche Hinordnung auf die Gemeinschaft bringt dem Menschen letzte Erfüllung, naturgeforderte Erhöhung und Vollendung seines Wesens. Gewiss ist es jeweils nur eine Teil-vollendung seines Mensch- und Personseins, je nach der Wert- und Sinnsphäre der Gemeinschaft, in der er sich findet; aber bei einigen naturnotwendigen Gemeinschaften (vor allem beim Staat) entspricht diese Seinsvollendung einer eigentlichen Wesensnotwendigkeit, sodass ein Mensch, der nicht im Staate lebt, von Aristoteles geradezu "Tier oder Gott" genannt wird. So sehr gehört diese letzte (Teil-)Seinserfüllung des Menschen zu seiner persönlich-sittlichen Seinsintegrität, dass der hl. Thomas schreiben kann: impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi (54). Die <u>rechte</u> Einstellung zur Gemeinschaft allgemein gehört zur vollen Verwirklichung echten Menschentums, echter und voller Persönlichkeit. Durch sein Streben zur Gemeinschaft, in seiner Hinordnung auf sie, empfängt der Mensch die letzte Erfüllung seines eigenen Selbst.

So wird es verständlich, dass das Einzelgut des Menschen nicht nur auf das Gemeinschaftsgut hingeordnet, ihm untergeordnet ist, sondern auch, dass die Verwirklichung des Gemeinwohles unter Zurückstellung des eigenen Wohles geradezu sittliche Tat, darum innere Seinsvollendung für ihn bedeutet. Das besagt aber doch, dass dieses sogenannte "Zurückstellen" des

eignen Wohles im Grunde nicht eine Beeinträchtigung des tatsächlichen Eigengutes ist; dass ferner eine solche "Beeinträchtigung und Zurückstellung" als solche nur empfunden werden kann mit Bezug auf jenes absolute, von allen tatsächlichen Gemeinschaftsbeziehungen abstrahierende, nur sich selbst suchende und sich selbst setzende "Privatwohl", das als rein individualistische und zugleich egoistische Auffassung abgelehnt wurde. Darum kann auch der Begriff des " O p f e r s für die G e m e i n s c h a f t " als Opfer sinnvoll nur bei einer isolierenden Absolutsetzung von Teilgütern, die dem Einzelnen zur Verfügung stünden, wenn keine Gemeinschaft wäre, gefasst werden. Dass ein solcher Begriff von Einzelgut und damit auch dieser Opferbegriff tatsächlich in seiner einseitigen Absolutsetzung des Individuums, ohne Berücksichtigung seiner Gemeinschaftsbindungen, unzulässig ist, wurde schon oben gezeigt. Jedes sogenannte Opfer, das für die Gemeinschaft in gerechter Weise gefordert und gebracht wird, ist dann tatsächlich eine neue Verwirklichung des Eigengutes, wenn dieses wirklich in seiner ganzen Fülle, nicht nur als dieses oder jenes Teilgut, verstanden wird. Selbst das Lebensopfer "bringt dem Menschen ..... intensivste sittlich-personale Vervollkommnung", das heisst aber doch, eine letzte Erfüllung und Vollendung des Eigengutes. Aber dann sind solche heroischen Opfer, wie sie die Gemeinschaft fordern kann, auch nicht Verletzungen der Unversehrtheit und Gesetzmässigkeit des Privatwohles, sie sind auch nicht "Ausnahmen" von der Regel, dass im allgemeinen "die Hinordnung des Sondergutes unter völliger Wahrung seiner eigenen Unversehrtheit und Gesetzmässigkeit" geschieht. (55) Wenn sich tatsächlich Einzelgut und Gemeinschaftsgut wie Teil und Ganzes verhalten, dann sind die gerechten Anforderungen der Gemeinschaft nicht eine Verletzung des Einzelgutes, dann birgt vielmehr gerade seine teilweise Hingabe (unter einer Teilrücksicht z.B. des Gutes des eigenen Lebens) um der Gemeinschaft willen in sich dessen wirkliche Grösse und Vollendung. Denn: bonum proprium non potest esse sine bono communi ....; bona enim dispositio partium accipi-

tur secundum habitudinem ad totum:"turpis enim omnis pars est suo universo non congruens". (August. Confess.lib.LII. cap.8 ante med.) (56)

Solange Gemeinschaftsgut und Einzelgut als gegeneinanderstehende Fremdgüter, nicht aber in ihrer gegenseitigen Ergänzung betrachtet werden, mit anderen Worten, solange nicht der schon erwähnte, völlig willkürliche, absolute Einzelwohlbegriff klar von dem echten, durch seine Gemeinschaftsbeziehung bestimmten Einzelgutbegriff unterschieden wird, lässt sich das tatsächliche Verhältnis von Gemeingut und Einzelgut, die Zuordnung und Unterordnung dieses unter jenes nicht völlig verstehen.

=== ===== ===

Nun könnte der Anschein entstehen, als ob diese völlige Hinordnung und Unterordnung des Menschen (unter die Gemeinschaft), insoweit er ihr Glied ist, die gänzliche Auslieferung des Einzelnen und seines Eigengutes an die Gemeinschaft zur Folge habe. Im Ganzheitsgesetz als solchen sind dieser positiven Hinordnung auf das Gemeinschaftsganze ja keine deutlichen Grenzen gezogen. Wohl sagten wir: das Gemeinwohl verdient den Vorzug vor dem Privatwohl, die Gemeinschaft ist vor ihren Gliedern. Aber das Glied muss doch nicht immer und in allem von seinem eigenen Sein und Können zurückstehen. Wann also tritt dieser Vorzug des Ganzen regelnd, fordernd oder zurückdrängend in den Bereich ein, den der Einzelne in "normalen Zeiten" als sein Eigen beherrscht und einnimmt? Wann kann die Gemeinschaft aussergewöhnliche Opfer verlangen, Beschränkungen auferlegen? Wieweit reichen die Kompetenzen des Einzelnen, der untergeordneten Gemeinschaft im Ganzen der sie alle umfassenden Gemeinschaft? Und sind diese Grenzen absolut festliegend oder können sie unter Umständen Verschiebungen erleiden? Zur Lösung all dieser Fragen muss nun der positiven Generalvollmacht der Gemeinschaft ihren Gliedern gegenüber eine negative, präzisierende Norm entgegengestellt werden, ein zweites Grund- und Ordnungsgesetz für die Zielordnung innerhalb der Gemeinschaft: das

S u b s i d i a r i t ä t s p r i n z i p.

### *II. Gesetz:* Das Subsidiaritätsprinzip in der Gemeinschaft

In der Enzyklika Quadragesimo anno hat Papst Pius XI. in eindeutiger Klarheit dieses zweite Grundgesetz der Gemeinschaft, das Prinzip der Subsidiarität, formuliert: "Wenn es nämlich auch zutrifft, was ja die Geschichte deutlich bestätigt, dass unter den veränderten Verhältnissen manche Aufgaben, die früher leicht von kleineren Gemeinwesen geleistet wurden, nur mehr von grossen bewältigt werden können, so muss doch allzeit unverrückbar jener oberste sozialphilosophische Grundsatz festgehalten werden, an dem nicht zu rütteln noch zu deuteln ist: wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstösst es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen; zugleich ist es überaus nachteilig und verwirrt die ganze Gesellschaftsordnung. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen". (57)

Im Zusammenhang der Enzyklika ist dieser "oberste sozial-philosophische Grundsatz" zunächst und vor allem gegerichtet gegen die Zerstörung des gesellschaftlichen Lebens durch den Staat, gegen die Vermassung und gleichförmige Nivellierung im Staat und gegen die daraus notwendig sich ergebende Staatsomnipotenz. Die totalitaristische Tendenz des modernen Staates ist allerdings nicht die Wurzel dieser Übel; sie sind vielmehr die überraschende Frucht des scheinbar absoluten Gegenpoles, des unbändigen Freiheitsdranges und der absoluten Selbst-Zielsetzung des Menschen

in einem durch die Jahrhunderte sich steigernden Individualismus. "In Auswirkung des individualistischen Geistes ist es so weit gekommen, dass das einst blühend und reich gegliedertein einer Fülle verschiedenartiger Vergemeinschaftungen entfaltete menschliche Gesellschaftsleben derart zerschlagen und nahezu ertötet wurde, bis schliesslich fast nur noch die Einzelmenschen und der Staat übrig blieben - zum nicht geringen Schaden für den Staat selber. Das Gesellschaftsleben wurde ganz und gar unförmlich; der Staat aber, der sich mit all den Aufgaben belud, welche die von ihm verdrängten Vergemeinschaftungen nun nicht mehr zu leisten vermochten, wurde unter einem Übermass von Obliegenheiten und Verpflichtungen zugedeckt und erdrückt."(58)

Dieser Zerrüttung des natürlichen menschlichen Gemeinschaftslebens stellt die Enzyklika das Grundgesetz aller Gesellschaftsordnung entgegen, dessen Quellen nicht in der Theologie und Offenbarung, sondern in den Prinzipien der naturgegründeten Sozialphilosophie liegen:" Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen."

Fanden wir im Ganzheitsprinzip der Gemeinschaft die Begründung einer umfassenden Vorrangstellung der Gemeinschaft, der Einheit, gegenüber der Vielheit der Glieder, so gibt uns dieses Prinzip der Subsidiarität ebenso eindeutig und gebieterisch in seiner Formulierung die Rechtfertigung und Sicherung des Einzelnen und der Gliedgemeinschaften in ihrem Eigenwert und Eigenwirken. Dieses zweite Grundgesetz der Gemeinschaft, das wir hier so unvermittelt und scheinbar so unversöhnlich dem Ganzheitsgesetz gegenüberstellen, soll nun nach Inhalt und Umfang seiner Geltung näher dargestellt werden, damit so die grosse Bedeutung, die ihm gerade heute zukommt, in ihren letzten Gründen klar und gesichert erscheine.

### a) *Die Begründung des Subsidiaritätsprinzips*

Trotz des scheinbaren Gegensatzes zum Ganzheitsgesetz

bietet gerade die Durchdenkung und klare Erfassung der Gemeinschaft als Ganzheit den Ausgangspunkt für einen ersten Beweisgang. Guardini fasst Ganzheit als ein Gegensatzsystem, als eine Gegensatz-Einheit. Nun bedeutet aber gerade dieser Verhalt des Gegensatzes in der Ganzheitseinheit vor allem auch dieses, dass die Gegensätze in der Einheit nicht zu einer Aufhebung kommen dürfen, dass die Ganzheit eine Spannungseinheit ist, in der die Glieder, trotz aller Einheit, in ihrer Besonderheit in Gegenwehr gegen die Einheitstendenz bestehen bleiben müssen. Guardini weist darauf hin, wie nicht nur im toten Gleichgewicht, im inneren Ausgleich der beiden widerstreitenden Kräfte von Einheit und Vielheit, sondern vor allem auch im Sieg einer Gegensatzseite über die andere die Auflösung des Ganzen, die Vernichtung des eigentümlich gespannten, in steter Bewegung um den Gleichgewichtspunkt oszillierenden Lebens der Ganzheit erfolgen müsse. Gemeinschaft als Ganzheit braucht notwendig diesen inneren "Widerspruch" seiner Glieder gegen die überwältigende, das Gemeinschaftsleben erstickende Einheitstendenz, die vom Ganzen drohend ausgeht. Ein Gemeinschaftsganzes, das seinen Gliedern Eigenwirken und Eigensein nimmt, in dem die Glieder untergehen, geht in und mit seinen Gliedern zugrunde. Es wird zur unförmlichen, einförmigen Masse, ist nicht mehr Ordnungseinheit, sondern Einheitlichkeit und Gleichförmigkeit. So liegt schon in der Natur echter Gemeinschaft als Ganzheit zugleich auch die Notwendigkeit und Sicherheit der Glieder innerhalb der Einheit des Ganzen beschlossen. Gemeinschaft darf niemals die Glieder "zerschlagen oder aufsaugen". Allerdings führt uns die Betrachtung der Gemeinschaft als Ganzheit noch nicht zu der klaren Formulierung und Abgrenzung der Seinsbereiche von Gemeinschaft und Glied, wie wir sie im Subsidiaritätsprinzip der Enzyklika vor uns haben. Der Ganzheitscharakter der Gemeinschaft als eines Gegensatzsystems von Einheit und Besonderung gibt uns wohl die äussersten Grenzen, zwischen denen das Leben der Gemeinschaft spielen darf und die es nicht überschreiten kann: die Grenze gegen die Vernichtung des Einzelnen

durch und in der Einheitsüberspannung des Totalitarismus, die Grenze gegen die Sprengung der Gemeinschaftseinheit durch die ungebundene Betonung der Besonderheit des Individuums. Die bisherige Betrachtung vom Ganzen her allein zeigt uns aber nicht die Regeln und Gesetze, nach denen innert dieser beiden äussersten Grenzen das Leben der Gemeinschaft gestaltet werden soll. Gemeinschaft ist nicht etwas Ungeistiges, sondern wird getragen und gestaltet von Personen, die also in bewusstem Wollen und Entscheiden auf die innere Kompetenzverteilung zwischen Gemeinschaft und Einzelmensch, zwischen über- und untergeordneter Gemeinschaft, Einfluss nehmen können und sollen.

Eine weitere Begründung und Klärung kann das Subsidiaritätsprinzip erfahren von dem Gedanken der Zielhaftigkeit und Zielordnung alles Seins her. Nur die Zweckbetrachtung kann und "muss sagen, ob das Formprinzip der gesellschaftlichen Ganzheit, das ihr innewohnende Prinzip ihrer Ordnung, mit den in den Dingen selbst angelegten Zwecken übereinstimmt." (59) Alles Sein, menschliche Person und untergeordnete Gemeinschaft haben ihren Eigenwert und Eigenzweck, dessen Wahrung und Verwirklichung ihnen zur Aufgabe gestellt ist. Dieses jeder Kreatur eingegebene Streben nach Selbstdarstellung und Selbstvervollkommnung ist nicht umsonst, ist nicht auf ein Ziel ausgerichtet, um dann doch nicht die Möglichkeit und das Recht zu seiner Verwirklichung in sich zu tragen. Der Sinnbereich der einzelnen Glieder in der Gemeinschaft bedeutet zugleich auch ihren Aufgaben- und Tätigkeitsbereich, bezeichnet die ihnen eigentümliche, ihnen zugehörige Zielaufgabe. Diese Aufgabe ist nicht nur naturgegebene Pflicht, sondern gibt zugleich auch ein natürliches Recht auf Selbstverwirklichung, auf das natürliche Selbstsein von Einzelnem und Gemeinschaft. Dieser Seins- und Wirkbereich der Glieder darf ihnen nicht von der Gemeinschaft genommen oder beschränkt werden, ausser wenn und insoweit es eben die tatsächliche Notwendigkeit des höheren Gemeinschaftslebens verlangt. In der positiven Erkenntnis der Grenzen des naturgegebenen Sinnbereiches der Glieder

ist darum auch eine negative Grenze gegen den Einbruch der Gemeinschaftssphäre und ihrer Rechte mitgegeben: nur soweit der Einzelne für die volle Verwirklichung seines Zieles nicht mehr zureicht, tritt die Gemeinschaft ein - subsidiär, als Hilfe, als Ergänzung der schwachen Kräfte des Einzelnen und der kleineren Gemeinschaften.

Dass tatsächlich im Sinnbereich des Gliedes und seinen Grenzen auch eine echte Begrenzung der Gemeinschaftstätigkeit mitenthalten sein muss, wird auch aus folgender Erwägung noch deutlicher sichtbar: Der Mensch ist wesentlich auf Gemeinschaft hingewiesen, muss seinem Wesen entsprechend in Gemeinschaft leben. Was hätte nun schon ein natürlicher, von der Natur als Aufgabe zugewiesener Sinn- und Wirkbereich (als Lebens- und Rechtssphäre des Einselnen) für einen Sinn, wenn eben dieser Tätigkeits- und Rechtsbereich von der ihn notwendig umfassenden Gemeinschaft stets und mit gleicher natürlicher Notwendigkeit begrenzt und eingeengt werden könnte und dürfte? Soll ein solcher naturgegebener Seins- und Wirkbereich wirklichen Sinn haben, dann kann dies doch nur so verstanden werden, dass dieser Bereich dem Menschen, auch in der Gemeinschaft, an sich zusteht, - der Mensch kann ja doch nur in der Gemeinschaft leben - dass es einer besonderen Legitimation, eines eigenen Grundgesetzes bedarf, auf Grund dessen die Gemeinschaft auf diesen an sich persönlichen Bereich übergreifen darf. Dieses Grundgesetz kann aber letztlich nur im Wesen und in der Notwendigkeit der Gemeinschaft gefunden werden, im Ganzheitsgesetz der Gemeinschaft, nach dem die Gemeinschaft nur dann fordernd an Einzelmensch und untergeordnete Gemeinschaft herantreten darf, wenn dies ihr eigenes Sein und Sollen, d.h. das bonum commune erfordert. Wo diese Notwendigkeit des Gemeingutes und seiner Verwirklichung nicht vorliegt, kann die Gemeinschaft nicht Tätigkeitsbereiche und Aufgaben der Einzelnen und kleineren Gemeinschaften für sich in Anspruch nehmen. Eigensein und Eigenzweck der Glieder müssen ihnen als Aufgabe und Recht solange gewahrt bleiben, als durch die naturgemässe Ver-

folgung dieser Eigenziele nicht Wohl und Wehe der umfassenden Gemeinschaft gefährdet wird. Im Prinzip der Subsidiarität sind somit gleicherweise die Rechte der Einzelglieder wie auch die des Gemeinschaftsganzen gesichert. Es enthält eine umfassende Seins- und Sollensnorm,die das ganze Gemeinschaftsleben zu ordnen bestimmt ist; ihre Seinsquellen und Erkenntnisgründe liegen in der sinnvollen Seins- und Zielbestimmtheit der Einzelglieder und ihrer darin gründenden relativen Selbständigkeit und Eigenwertigkeit einerseits, in ihrer naturhaften Hinordnung auf die sozialen Ganzheiten und die daraus fliessenden Ganzheitsgesetze andrerseits. Aus dieser Rückführung des Subsidiaritätsprinzips auf die letzten, jeder Gemeinschaft zugrunde liegenden Beziehungsverhältnisse von Ganzes und Teil und auf die Eigenständigkeit und Eigenbedeutung von Ganzes und Gliedern ergibt sich darum auch die unbeschränkte Geltung dieses Prinzips für jede Gemeinschaft:" Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist subsidiär",sei es nun das Wirken von Ehe, Familie und Staat, sei es selbst auch das Wirken der Kirche gegenüber den ihr nachstehenden Gemeinschaften, gegenüber Falie, Staat und menschlicher Gesellschaft. Darauf hat die Kirche immer wieder hingewiesen, dass sie gegenüber dem Staat "keinerlei feindliche Absichten kennt, nichts will, als sich den staatlichen Gewalten zur Seite stellen, um zu arbeiten wohl am selben Untertan, dem Menschen, und an derselben Gesellschaft, aber auf jenen Wegen und mit jenen Zielen, die sich aus ihrer göttlichen Sendung ergeben."(60) Ähnlich kommt der Kirche auch gegenüber der Familie eine "subsidiäre" Aufgabe zu durch ihre Mithilfe bei der Erziehung; gegenüber der menschlichen Gesellschaft durch ihre Aufgabe, "immer ordnend einzugreifen, wenn in der menschlichen Gesellschaft Wirren entstünden, neu zu bauen, wenn etwas verfallen wäre." (61) Aber gerade dieses Beispiel der Kirche und ihrer Subsidiarität zeigt uns auch schon, dass Subsidiarität nicht nur in einem rein negativen Zuhilfekommen und Aushelfen sich erschöpft, dass vielmehr in der Subsidiarität auch und vor allem die positive Aufgabe der Ge-

meinschaft, ihr Eigenwert und Eigenziel als einer Überhöhung und qualitativen Steigerung des Einzelgutes und Einzelseins mitgegeben sein muss oder wenigstens nicht ausgeschlossen werden darf. Kirche besagt ja doch viel mehr als nur eine"negative Hilfstellung" bei Nöten und Nicht-mehr-zulangen der menschlichen Gesellschaft; Ehe und Familie bedeuten - bei allem gegenseitigen "Sich-ergänzen" ihrer Glieder - gerade darin doch etwas wesentlich Neues und Höheres, etwas Eigenwertiges, das über alle nur gradverschiedene Vervollkommnung der Einzelglieder hinaus zu einer neuen Seinsvollkommenheit und Seinsverwirklichung in den Gliedern heraufführt. Das Verhältnis von Natur und Übernatur weist vielleicht eine Ähnlichkeit auf, die uns den positiven Sinn dieser Subsidiarität zu verdeutlichen vermag: Übernatur setzt zwar die Natur voraus, zerstört sie nicht und hebt sie nicht auf, sondern "ergänzt" sie, "tritt subsidiär zur Natur hinzu", leistet ihr in ihrer Schwäche ein subsidium; aber darüber darf doch nie die positive Überhöhung und Über-Erfüllung der Natur in der Übernatur vergessen und verloren werden, wenn nicht ihr Eigenwesen und Eigenwert in einer rein negativen Subsidiarität untergehen soll. So könnte auch im Subsidiaritätsprinzip der Gemeinschaft eine negative und eine positive Aufgabe (subsidium) der Gemeinschaft gegenüber dem Einzelnen und dem Einzelgut unterschieden werden. Die positive Seite dieser Aufgabe ist eigentlich schon im Ganzheitsgesetz enthalten und dargestellt: es ist jenes neue Überhöhtwerden und Überragtsein des Einzelnen in und durch die Gemeinschaft. Hier soll vor allem der genauere Sinn und Umfang des Subsidiaritätsprinzips in seiner, von der Gemeinschaft her gesehen, negativen Seite zur näheren Darstellung gelangen.

### b) *Sinn und Umfang des Subsidiaritätsprinzips*

Der erste und wesentliche Sinn des Subsidiaritätsprinzips besagt: Gemeinschaftstätigkeit soll unterstützend, ergänzend dort eingreifen, wo der Einzelne und die untergeord-

nete Gemeinschaft ihrer Natur entsprechend, darum wesentlich aus ihrer Natur heraus, nicht mehr zureichen. Hierbei soll sich nicht ein Ausnahmefall, ein zufälliges Versagen der Glieder in ihrem eigenen Aufgabenbereich durch die Gemeinschaftstätigkeit erfasst und in seine Ordnung zurückgeführt werden; das wird Inhalt unserer zweiten Sinndeutung sein. In diesem ersten Sinn stellen wir ein Wesensgesetz für das Verhältnis von Einzelnen und Gemeinschaft fest. Es gründet in der Tatsache, dass sowohl der Einzelne wie auch die untergeordneten Gemeinschaften neben ihrer Eigentätigkeit und Eigenaufgabe - über sich hinausweisend - hingeordnet sind auf höhere, sie umfassende soziale Ordnungen, dass sie eine soziale Zielbestimmung in sich tragen, der letztlich nur in und von der Gemeinschaft her ganz entsprochen werden kann. Zugleich mit ihrem Wesen sind ihnen Aufgaben gestellt, Seins- und Wertmöglichkeiten als Ziel vorgegeben, die sie nur in der Gemeinschaft verwirklichen können. Aber ausserhalb und vor diesen Gemeinschaftszielen sind den Einzelnen wesentliche Aufgabenkreise zugewiesen, die für sie persönlich Recht und Pflicht zugleich sind, die sie zwar ohne das Dazwischentreten von Gemeinschaft erfüllen können und sollen, wenn auch nicht ausserhalb oder gar gegen die Gemeinschaft. Mit diesem Grundstock an Einzelgut, das der Einzelne "für sich" verwirklichen soll, ragt er zugleich schon irgendwie in die Gemeinschaft und ihr Gut hinein; Einzelgut steht nie im Gegensatz zum Gemeinschaftsgut, sondern ist geradezu die Voraussetzung dafür; es findet sich in Teilbezogenheit zum Ganzen des Gemeinschaftsgutes, ja, es ist mithineinbegriffen in das Gemeinschaftsgut, wenngleich es sich "zunächst" in und für den Einzelnen verwirklicht. Damit ist eine grundsätzliche, tatsächliche Scheidung der beiderseitigen Rechts- und Aufgabenbereiche ausgesprochen und gegeben: wo immer der Einzelne, die kleinere Gemeinschaft ausreicht, soll die umfassendere Gemeinschaft nicht diese Aufgabenkreise an sich ziehen. "Oberster sozialphilosophischer Grundsatz" ist daher:" wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm

nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstösst es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen." (62) Dieser erste wesentliche Sinn des Subsidiaritätsgesetzes steht in seiner Allgemeinheit sicher gegründet und fest, mag auch die Grenzziehung im Einzelnen nicht immer mit derselben Schärfe und Eindeutigkeit, wie es wünschenswert wäre, möglich sein. Ja, man muss sich davor hüten, ein fein ausgesponnenes Netz all der vielfachen Verflechtungen von Einzelmensch und Gemeinschaft bis in letzte, endgültige Abgrenzungen hinein knüpfen zu wollen. Überlegung und Geschichte lassen ja bald erkennen, dass unter veränderten Verhältnissen manche Aufgaben, die früher "leicht von kleineren Gemeinwesen geleistet wurden, nur mehr von grossen bewältigt werden können." (l.c.) Menschliches Leben, zumal in der Gemeinschaft ist nicht etwas Starres, Totes. Es gibt eine echte Dynamik der Gemeinschaft, in dem Beziehungsgefüge menschlichen Lebens; eine Dynamik der stärkeren oder schwächeren Betonung von Einzelmensch und untergeordneter Gemeinschaft gegenüber dem Gemeinschaftsganzen, eine Dynamik des stärkeren oder schwächeren Hervortretens des einen Poles im Gegensatzsystem des Gemeinschaftsganzen, eine dynamische Verschiebung in den beiderseitgen Aufgaben. Aber diese Dynamik ist nicht als einseitig fortschreitend aufzufassen, etwa im Sinne des Ad. Wagnerschen Gesetzes zunehmender Staatstätigkeit und wachsender Staatsaufgaben. Es ist vielmehr die innere Dynamik des Gegensatzsystems von Einheit und Besonderheit gemeint, wie sie Guardini dargestellt, jenes Oszillieren um den absoluten Gleichgewichtspunkt, in dem der Spannungsgegensatz zum Ausgleich und dadurch zur Aufhebung gelangen würde.

Die äussersten Grenzen, innerhalb deren diese wechselnde Kräfteverteilung zwischen Einheit und Besonderheit in der Gemeinschaft spielen kann, sind gegeben mit den lebensnotwendigen Interessen der Gemeinschaft einerseits, andrerseits mit dem positiven Wirkkreis des Einzelnen, mit dem, "was der Ein-

mensch aus eigener Initiative und mit eigenen Kräften leisten kann". Hiermit ist auch den tatsächlichen Kräfte- und Aufgabenverschiebungen Rechnung getragen, welche geschichtlich einmalige Notwendigkeiten, augenblickliche Notlage oder auch endgültig veränderte Verhältnisse mit sich bringen. So spricht J. Messner von der fehlenden eindeutigen Bestimmtheit des "Ausmasses der tatsächlichen Selbstverwaltungsrechte der (Berufs-)Stände, von seiner wesentlichen Abhängigkeit von äusseren Umständen, nicht zuletzt von der sittlichen Kraft und politischen Reife eines Volkes." (63) Aber immer gilt doch auch hier, bei der Abgrenzung und Zuerkennung der gegenseitigen Aufgaben und Rechte, das Grundprinzip der Subsidiarität, dass nämlich die Angelegenheiten von untergeordneter Bedeutung, soweit sie im Bereich der Möglichkeit privater Initiative und privater Kräfte liegen, stets diesen, den Einzelmenschen oder kleineren Gemeinschaften, überlassen bleiben müssen.

Wenn wir von geschichtlich einmaliger Notwendigkeit und augenblicklicher Notlage sprechen, so ist damit schon der zweite Geltungsbereich der Subsidiarität des Gemeinschaftsganzen gegenüber den Gliedern angedeutet: das Gebiet der ausnahmsweisen Hilfeleistung, der ausnahmsweisen Übernahme von Funktionen der untergeordneten Einzelnen oder Gemeinschaften durch die grössere Gemeinschaft. Hierin wirkt sich eine andere Art der Dynamik, der Kräfteverschiebung aus im Sinne eines Versagens von Einzelnen oder kleineren Gemeinschaften in dem ihnen von der Natur zugewiesenen Tätigkeits- und Rechtsbereich, das die Aushilfe, das Einspringen der übergeordneten Gemeinschaften verlangt und notwendig macht. Alle die Fragen der Eingriffe öffentlicher Gewalt in den Rechtskreis von Einzelnen (z.B. Vormundschaft, Kuratel...) oder von Familien (Entziehung der elterlichen Gewalt, Zwangserziehung...) oder auch in die Tätigkeitsbereiche anderer Körperschaften und Vereine entspringen hier und erhalten hier ihre Legitimation. (64) So kann auch dem Staate gerade in der Erneuerung und Wiederaufrichtung wahrer gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Ordnung eine grosse, aber eben durch ei-

ne augenblickliche Notlage beschränkte Aufgabe zukommen. So mag sich eine zeitweilige Ausweitung und entsprechende Verengung der beiderseitigen Aufgabenkreise, der beiderseitigen Rechtsbefugnisse ergeben. Aber immer muss unter dem Einfluss des Subsidiaritätsprinzips eine Rückkehr in Richtung auf die naturgewiesene, ausgleichende Spannungsmitte stattfinden, soll nicht die Gefahr einer Auflösung der Gemeinschaft durch das Übergewicht eines der beiden Spannungspole heraufbeschworen werden. Daher ist in allem letzter Masstab das Gemeinwohl und seine absoluten Notwendigkeiten einerseits, und andrerseits die Freiheit und Möglichkeit der Einzelnen, ihre naturgegebenen Aufgaben und Rechte zum Wohle und ohne Gefährdung des Ganzen zu erfüllen.

Bedeutet so das Subsidiaritätsprinzip, von der Gemeinschaft aus gesehen, zunächst negativ eine Beschränkung von Eingriffsrechten, Umgrenzung und Einschränkung ihres Wirkbereiches; gestattet es subsidiäre Tätigkeit nur dort, wo Einzelner und untergeordnete Gemeinschaft - aus ihrem Wesen heraus oder durch ihr Versagen - nicht mehr zureichen; so gewährt das gleiche Prinzip den Einzelnen und kleineren Gemeinschaften positive Sicherheit von Eigensein und Eigentätigkeit als Gliedern in der Gemeinschaft. Hierin wird das Subsidiaritätsprinzip zu einem sicheren Schutz gegen alle übersteigerten Totalitätsforderungen der Gemeinschaft, gegen alle Unterdrückung des Eigenseins und Eigenlebens und der daraus erwachsenden Rechte der Glieder. All das, was die Einzelnen zu leisten vermögen und wozu ihnen ihre Natur selbst Pflicht und Recht gibt, soll vor dem Zugriff und der Übernahme durch umfassendere Gemeinschaften gesichert bleiben, solange nicht die tatsächliche absolute Notwendigkeit des Ganzen solche Eingriffe erfordert.

Das Subsidiaritätsprinzip wahrt zunächst Eigenart und Eigentätigkeit der menschlichen Persönlichkeit, des Einzelnen in der Gemeinschaft. Es gibt ihm das Recht auf volle Persönlichkeitsentfaltung und Selbstverwirklichung im Ganzen und zum Wohle des Ganzen. Dass diese Freiheit des Einzelnen, das Recht auf Selbstentfaltung, natürlich nicht unbeschränkte Willkür,

rücksichtslosen Egoismus des Individuums bedeuten kann, dass auch die menschliche Persönlichkeit nur dann ihre Vollkommenheit erreichen kann, wenn sie die Stelle und Stufe einnimmt, welche die Ordnung der Natur fordert, dass nämlich das Niedere dem Höheren sich unterwerfe und gehorche, das ergibt sich klar aus dem Ordo-Charakter der Gemeinschaftsganzheit und der Universumsidee überhaupt. Gerade der Ordo im Ganzen der Gemeinschaft bejaht und fordert notwendig die individuelle Persönlichkeit, ihre Eigenart und besondere Stellung: Ordnung ist ja nicht gleichförmige, nivellierende Koordinierung der Einzelnen, sondern der Eigenart und Leistungskraft der Einzelnen entsprechende Über- und Unterordnung oder besser noch gegenseitige Zuordnung und gemeinsame Hinordnung auf das Ziel. Die Achtung und Wahrung der Einzelperönlichkeit, die dieser zukommt kraft ihres Eigenseins und ihrer Eigenbedeutung, entspricht voll und ganz der wahren, füllehaften Auffassung von Gemeinschaftsganzheit. Einzelgut und Gemeinschaftsgut stehen sich ja nicht in gegenseiter Ausschliessung gegenüber. Die möglichst vollkommene Verwirklichung und Ausprägung der Persönlichkeit und ihres inneren Seinswertes ist nicht nur ihr Eigengut in Loslösung von der Gemeinschaft, sondern es geht geradezu ein, wird gefordert als Teilgut im Ganzen des Gemeinschaftsgutes. Die Verwirklichung des Einzelgutes, d.h. die Durchsetzung der Einzelpersönlichkeit, geschieht ja nicht in individualistischer Loslösung vom Ganzen oder gar in egoistischer Vergewaltigung des Wohles der anderen oder der Gemeinschaft; das ist ja der Sinn der Ablehnung einer absoluten Freiheit des Individuums, ohne alle Bindung an die natürlichen Ordnungen. Vielmehr trägt gerade das Eigengut des Einzelnen als die möglichste Darstellung seines Eigenwertes immer zugleich auch in sich die Bindung und die innere Zielrichtung auf das Gemeinschaftsgut, dessen Teil es ist und sein soll. Eben darum muss es im Interesse auch der Gemeinschaft liegen, wenn sich in ihr die Einzelpersönlichkeit zur vollen Entfaltung bringt, da ja das alles als Teilgut mit eingeht in den "Besitz" des Gemeinschaftsganzen. Nichts schadet der Gemeinschaft mehr als Vernichtung oder Un-

terdrückung des Wertes ihrer Glieder. Das ist zum Beispiel der Hauptgrund, mit dem der hl. Thomas die Unerlaubtheit der Hinopferung (durch direkte Tötung) eines unschuldigen Gliedes für irgend ein vermeintliches Wohl des Ganzen dartut: gerade die "Gerechten" d.h. diejenigen, die ihr ganzes Menschentum und ihre gottgebenen Anlagen zur möglichst vollen persönlichen Entfaltung gebracht haben, sind die "principalior pars multitudinis"; in ihrem Tode würde die Gemeinschaft eines grösseren Gutes verlustig gehen als dieser Tod dem Ganzen sonst bringen könnte. (65) Diese Auffassung von Mensch und Gemeinschaft kennt und anerkennt, ja fordert geradezu auch die möglichste Mannigfaltigkeit und Unterschiedlichkeit, den bunten Wechsel der verschiedenen Naturanlagen, wie sie in den Menschen angelegt sind; sie bejaht die Ungleichheit der Menschen in ihren Fähigkeiten und tatsächlichen Leistungen; sie will nicht einen atomistisch trennenden "quantitativen Individualismus", sie begründet vielmehr, und zwar gerade erst in ihrer Bejahung eines "qualitativen Individualismus" (H. Schmalenbach), eine wahre, lebendige Auffassung von Gemeinschaft als eines Reichtums an innerer Gestaltung und Wertfülle, der erst in und durch das einigende, ordnende Band der Gemeinschaft zu seiner vollen, über sich selbst hinausweisenden Entfaltung gelangt.

Die Subsidiarität wahrt ebenso auch die Eigenständigkeit und Eigenbedeutung der kleineren Gemeinschaften gegenüber der umfassenderen Gemeinschaft, besonders gegenüber dem Staate. Gerade die durch den individualistischen Geist herbeigeführte Verflachung und Nivellierung "des einst blühend und reich gegliedert in einer Fülle verschiedenratiger Vergemeinschaftungen entfalteten menschlichen Gesellschaftslebens" bietet den Anlass zur Formulierung des Subsidiaritätsprinzips in der Enzyklika Quadragesimo anno. Sie weist darauf hin, wie schliesslich nur mehr der Einzelne sich allein der erdrückenden Macht des Staates gegenüber fand, wie der Staat selbst unter der Last der Aufgaben all der verdrängten Gemeinschaften zu einem ungefügen, unförmigen Koloss wurde, "unter einem Übermass von Obliegenheiten und Verpflichtungen zugedeckt und

erdrückt." (66) Gegenüber dieser Vermassung des Staates und auch anderer umfassender Gemeinschaftsgebilde (vgl. so manche unübersichtlich gewordenen Machtzusammenballungen in der Wirtschaftsorganisation) müsste schon das rechte Verständnis der Gemeinschaft als einer Ordnungseinheit zur Auflockerung und Gliederung, zur Unterteilung in kleinere Gliedgemeinschaften führen. Aber viel mehr noch - das ist der eigentliche Sinn des Subsidiaritätsprinzips - verlangen die naturgegebenen Gemeinschaften und Verbände selbst, verlangt die soziale Natur des Menschen ihr Recht zur Selbstverwirklichung und Auswirkung ihrer natürlichen Zielhaftigkeit. Das Subsidiaritätsprinzip verlangt die volle Freiheit und selbständige Auswirkung der Familie in dem ihr von der Natur zugewiesenen Raume: ihr Recht auf Familienleben, das Recht der Eltern auf Erziehung ihrer Kinder, also auch die Ausbildung eines privaten und auch religiösen Schulwesens, wenn auch - zur Sicherung des Gemeinwohles - eine staatliche Aufsicht ihre Berechtigung hat; aber es gibt kein rechtmässiges Schulmonopol des Staates. (67) Der Staat hat auch kein Recht, die Kinder der elterlichen Erziehungsgewalt und Erziehungsberechtigung zu entziehen und sie in ein totalitäres Erziehungssystem einzuspannen, - gar nicht zu reden vom Erziehungsrecht der Kirche.

Das Subsidiaritätsprinzip schützt auch jene berechtigten Gemeinschaftsbildungen, die sich natürlicher Weise durch die Bande der Nachbarschaft (Gemeinde, Kreis ..), des Blutes (Stammes- und Volksverbundenheit), des Berufes (Stände) knüpfen. Es fördert die Aufteilung der Aufgaben und Gewalten, nicht in individualistischer, auseinanderstrebender Zersplitterung, sondern in einem gesunden Föderalismus, der sich auf der Grundlage der Verschiedenheiten von Stamm und Landschaft und auch geschichtlich gewordener Besonderheit herauskristallisiert. Rechtes Gemeinschaftsbewusstsein führt die Menschen zu den mannigfaltigen Zwischengliederungen menschlichen Gesellschaftslebens und bewahrt sie vor dem Untergehen in der uniformen, unterschiedslosen und darum leblosen Masse des "Volkes". Aber nicht nur für den Staat und seine totalitaristischen

Gelüste ist das Subsidiaritätsprinzip notwendiger Hemmschuh; jeder Gemeinschaft wohnt ja dieses Streben nach völliger Einheit bis zur Vernichtung und Aufsaugung der Glieder inne; für jede Gemeinschaft hat daher dieses Gesetz seine Bedeutung. Ob nun moderne Wirtschafts- und Gesellschaftsorganisationen (Kartelle, Trusts, Gewerkschaften, Arbeitgeberverbände) bis zur völligen Überantwortung des Einzelnen an ihre Dekrete und Bestimmungen gehen, oder ob die neu zu gründenden Berufsstände immer auch wieder vor der Gefahr stehen, zu "Zünften" zu erstarren, sich zu einseitigen Interessenorganisationen auszuwachsen, unbekümmert um das Wohl der anderen Stände oder des Ganzen: überall ist das Subsidiaritätsprinzip die Norm und Wahrung der gottgegebenen Natur des Menschen und menschlichen Gemeinschaftslebens. "Je besser durch strenge Beobachtung des Prinzips der Subsidiarität die Stufenordnung der verschiedenen Vergesellschaftungen innegehalten wird, umso stärker stehen gesellschaftliche Autorität und gesellschaftliche Wirkkraft da, umso besser und glücklicher ist es auch um den Staat bestellt." (72) Wahres Gemeinwohl unter Missachtung des Wohles der Einzelnen und der kleineren Gemeinschaften ist ein Ding der Unmöglichkeit.

Dabei ist noch wichtig, darauf hinzuweisen, dass das Recht der kleineren Gemeinschaften, Recht und Autorität der Familie, des Standes u.a., nicht vom Staate abgeleitetes Recht ist. Das Recht selbst, darum auch der wesentliche Umfang und Inhalt ihres Rechtes und ihrer Autorität, kommt ihnen kraft ihres natürlichen Seins zu. Familie, Berufstand u. s.w. sind nicht "von Staates Gnaden". Der Seins- und Sinnbereich dieser natürlichen Gemeinschaftsformen umreisst zugleich auch die wesentlichen Rechte und mit eigener Autorität umgebenen Befugnisse. Nur die genauere Festlegung und Umschreibung dieser privaten Rechtssphären unterliegt der staatlichen Rechtsordnung und Abgrenzung; "es ist ja die Aufgabe des Staates, durch seine Gesetzgebung die Naturrechtsgesetze gemäss den gesellschaftlichen und kulturellen Umständen näher zu bestimmen, sie mit der Eindeutigkeit und Kraft staatlicher Rechtsordnung auszustatten und dadurch die für

eine fortgeschrittene Gesellschaft notwendige klare Erkennbarkeit und gesicherte Geltung der Rechtsordnung zu schaffen." (69)

Bei der Betrachtung des subsidiären Charakters der Gemeinschaft als einer Begrenzung der Gemeinschaftsrechte und als einer Hervorkehrung der Eigenrechte des Einzelnen und der Untergemeinschaften könnte der Gedanke einer Entwertung und Entwürdigung der Gemeinschaft aufkommen. Gemeinschaft wird, so scheint es, allzu sehr "in Hilfstellung" gedrängt, ja sie scheint völlig in der Hilfsfunktion aufzugehen. Da ist es notwendig, noch einmal auf den besonderen Charakter dieses subsidium der Gemeinschaft an die Einzelnen und die Gliedgemeinschaften hinzuweisen. Ihre Subsidiarität ist nicht eine rein negative, rein quantitative, die nur im Falle und nur im zahlenmässigen Grad des Versagens oder Ungenügens der Einzelnen helfend einzutreten hätte. Dieses Ungenügen der Einzelnen und der Gliedgemeinschaften ist ihnen ja wesentlich, von Natur mitgegeben; mit anderen Worten, sie weisen von sich aus auf die Gemeinschaft hin, müssen ihre eigene Vollendung "über sich hinaus" in der Gemeinschaft suchen. Somit kommt hierin der Gemeinschaft ein eigener Aufgaben- und Rechtsbereich zu, den nur sie zu erfüllen berufen ist. Und darin ist ihre Subsidiarität positive Aufgabe,nicht nur negatives Abwarten und Zuhilfekommen; darin zugleich aber auch qualitative Subsidiarität, die etwas wesentlich Neues ermöglichen und verwirklichen soll - in und durch und für die Glieder. Darin besteht erst recht der Eigenwert der Gemeinschaft. Dieser positive Charakter der Subsidiarität darf nicht ausser Acht bleiben. Nur in Verbindung mit dem Ganzheitsgedanken der Gemeinschaft vermag das Subsidiaritätsgesetz die volle Wirklichkeit zu erfassen. Die Gefahr einer Abwertung des Staates durch das Subsidiaritätsprinzip, die Messner einmal andeutet und allerdings als unbegründet zurückweist, scheint nur dann - und zwar für alle Gemeinschaften - zu vermeiden zu sein, wenn man in der Subsidiarität eben nicht nur die negative "Hilfstellung", sondern und vor allem auch die positive Überhöhung und Vollendung der Glie-

der durch die Gemeinschaft beachtet. Ebenso wie die einseitige Betonung des Totalitätsgedankens zu einer Gefahr werden kann für die Stellung des Einzelnen und der Gliedgemeinschaften, so besteht auch eine Gefahr in der einseitigen Überspannung des Subsidiaritätsgedankens, die zu einem Vergessen des Eigenwertes der Gemeinschaft führen könnte. Wohl nur im Zusammenwirken und in der Zusammenschau der beiden Grundgesetze der Gemeinschaft, des Ganzheits- und Subsidiaritätsprinzips und in ihrer gegenseitigen Entsprechung wird sich die lebendige Fülle von Einzel- und Gemeinschaftsleben in seiner gegensätzlichen Einheit irgendwie erschliessen.

### 3. Zusammenfassung: Gemeinschaft und Einzelmensch

Bei unserem Suchen nach der Zielordnung in der Gemeinschaft und der Gemeinschaften untereinander, d.h. aber, bei der Frage nach ihren bestimmenden Grundzügen und Grundgesetzen sind wir zunächst auf den Ganzheitscharakter der Gemeinschaft gestossen, auf diese eigentümliche reale, aber doch nicht substanziell in sich stehende Ordnungseinheit. Aber gerade diese Idee der Ganzheitseinheit führte zu der Einsicht, dass sie Ganzheit und Einheit in Vielen ist, dass sie ohne die eigenständigen Glieder nicht sein kann, dass sie nur in den konkreten Gliedern irgendwie, wenn auch nicht zahlenmässig-quantitativ ihr Wesen und Wirken besitzt. Für das Subsidiaritätsprinzip, an das uns schon diese erste Spur von der Ganzheit her heranführte, war dann weiter eben diese eigenständige, in sich selbst Sinn und Bedeutung aufweisende Natur der Einzelnen Anstoss und Ausgangspunkt. Aber gerade die Einsicht in das eigentliche geistige Wesen des Menschen, seine Seins- und Zielanlagen, wies uns darüber hinaus auf ein Neues, Umfassenderes, wies uns über seine relative Eigenständigkeit hinaus auf das Zusammenhängen, darin aber auch das Abhängen von diesem Neuen. Es zeigte sich, dass der Einzelne in seiner Seins- und Wertfülle nur in der Gemeinschaft zur letzten Verwirklichung kommen kann: hierin offenbart sich nicht nur ein einfaches "Bedürfen" subjektiv-negativer Wer-

tung, sondern vielmehr noch jene positive Seinsanlage und wesentliche Seinsrichtung seines Personseins, die ihn auf den Weg zur Gemeinschaft weist. So ergibt sich, dass in der getrennten Betrachtung der beiden Wesenselemente der Gemeinschaft, Ganzheitseinheit und eigenständige Vielheit, sich das Wesen der Gemeinschaft immer nur erschliessen will, wenn beide Betrachtungsweisen über die Grenzen ihrer Abstraktion hinaus auf die andere, komplementäre Gegensatzseite hinführen und sie in die Betrachtung miteinbeziehen. Gemeinschaft kann eigentlich nur in einem höheren Zusammenfassen, in höherer Zusammenschau der Elemente unseres diskursiven Nacheinander- und Auseinanderdenkens annähernd richtig und konkret erfasst werden. Wenn wir darum am Ende unseres (nur anfänglich und versuchsweise) abstraktiven Weges des Begreifens der Gemeinschaft und ihrer inneren Ordnungsgesetze uns nun plötzlich vor das Grundproblem der Gemeinschaftsverfassung: Gemeinschaft oder Einzelmensch, gestellt sehen, dann wird sich leicht zeigen, dass dieser Problemstellung (mit dem scharf gegensätzlichen "oder" und irgendwie noch in dem verbindenden "und") eine unberechtigte, weil adäquat sein wollende Gegenüberstellung von sich übergreifenden Begriffen und Realitäten zu Grunde liegt. Gemeinschaft ist ja nie ohne die Glieder, die Einzelmenschen, und auch die Einzelmenschen weisen über sich hinaus (in ihrem Gliedsein!) auf die Gemeinschaft, der sie verbunden sind. Wenn ich darum Gemeinschaft und Einzelmensch trenne und vergleiche, dann stelle ich in der Gemeinschaft immer die Einzelmenschen sich selbst gegenüber, d.h. aber, ich stelle sie nicht der Gemeinschaft in ausschliessendem Gegensatz gegenüber. Das ist der Sinn des Satzes:" pars non dividitur contra totum, sed pars contra partem." Damit ist aber auch schon jener Frage nach dem Vorrang von Einzelmensch oder Gemeinschaft der wirkliche Boden entzogen: es gibt keine eindeutige Antwort auf diese scheinbar eindeutige Frage. Gemeinschaft und Einzelmensch stehen sich nicht konträr, ausschliesslich gegenüber, sie stehen zueinander in einem Verhältnis gegenseitiger Zuordnung, in dem Vorrang und ihre dementsprechende zielhafte

Hinordnung unter den verschiedensten Rücksichten beidseitig sich verteilt finden. Die Frage nach Beziehung und Vorrang von Gemeinschaft und Einzelmensch kann nur dann einen Sinn haben, wenn die vielfachen Fäden und Bindungen, die in der Gemeinschaft zwischen den Gliedern und dem Ganzen sich knüpfen, in ihrer verschiedenen Richtung und Verknüpfung, d.h. aber, immer wieder in einer Zusammenfassung des in diskursivem Denken Getrennten, aufgezeigt und gesehen werden.

Das Gleiche gilt für die weitere Frage: Ob denn nun die Gemeinschaft Mittel sei für die Einzelnen oder die Einzelnen für die Gemeinschaft? Hier kommt aber noch eine weitere Fehlerquelle unseres abstraktiven Denkens besonders zur Auswirkung und muss darum in ihrer Bedeutung klar erkannt werden. Bisher standen sich immer nur gegenüber: Gemeinschaft als Ganzes und der Einzelne in seinem Gliedsein, (als Glied und nur insoweit er Glied der Gemeinschaft ist). Aber der Mensch ist, wenigstens in allen irdischen Gemeinschaften, nicht nur Glied, die Wertsphären der Gemeinschaft ergreifen ihn nicht ganz, er ragt über sie hinaus, und zwar gerade mit den Sinnbereichen und Seiten seines Seins, die ihn vor allem als Personwesen auszeichnen, mit seiner ethisch-religiösen Wert- und Zielbestimmung, gar nicht zu sprechen von der übernatürlichen Erhöhung und Ausfüllung dieser ganzen Sphäre. Ebenso gehen auch die Teilgemeinschaften nicht mit ihrem ganzen Wertbereich völlig auf in der Wertsphäre der umfassenden Gemeinschaft. Wenn auch Ehe und Familie hineinbezogen sind in den Sinnbereich des Staates, sie verlieren sich doch nicht darin, ja, wenn überhaupt so verschiedene Seinsbereiche verglichen werden sollen wie die öffentlich-rechtliche Ordnungsfunktion des Staates und beispielsweise die völlig verschiedenen, in ihrer Art überlegenen Wertverkörperungen der Ehegemeinschaft (ihrer Idee und dem Ideal nach), zumal in ihrer übernatürlichen Erhebung zum Sakrament, so kann wohl kaum ein Zweifel an dem überragenden Wert des letzteren bestehen. Aber gerade darin steht die Ehe nicht "im Staat" als Glied. Frage ich nun nach dem Vorrang oder nach der Mittel-Zweck-Beziehung im Verhältnis von Gemeinschaft und Einzelmensch, so muss die

Antwort wesentlich verschieden ausfallen, je nachdem ob ich die Gemeinschaft dem Einzelnen in seiner Eigenschaft nur als Glied oder dem Einzelnen in seinem vollen, reichen, zu solch hohen Zielen bestimmten Personsein gegenüberhalte. Mag auch die erste Gegenüberstellung an sich eine lebensunwahre Abstraktion sein, da ja doch immer nur der ganze Mensch (nicht in seiner Ganzheit!) in der Gemeinschaft steht, so kann doch nur sie einen tieferen Einblick in das Wesen der Gemeinschaft vermitteln; nur von hier aus werden wir auch das eigentümlich tiefe Stehen und Aufgenommensein des Menschen in die Gemeinschaft des fortlebenden Christus (corpus Christi mysticum) besser erahnen; nur von hier aus kann die reiche Welt wechselseitiger Zuordnung in der Gemeinschaft voller, lebendiger Personen näher und vor allem sicherer, seinswahrer begriffen werden. So soll denn im folgenden die Frage nach dem Vorrang und Mittel-Zweck-Verhältnis in der Gemeinschaft unter dieser doppelten Rücksicht gestellt und scharf getrennt beantwortet werden: Gemeinschaft und Glied einerseits und Gemeinschaft und die ganze menschliche Persönlichkeit andrerseits. Auch hier ist die volle Erfassung der konkreten Wirklichkeit erst in der Ineinsschau und Zusammenfassung beider Rücksichten möglich.

### a) *Gemeinschaft und Einzelglied*

Wenn Gemeinschaft und Einzelglied als solche, gerade in ihrem Ganzes- und Gliedsein gegenübergestellt werden, - es ist, wie wir sahen, keine rein adäquate Scheidung und Gegenüberstellung - dann kann die Frage nach dem Vorrang nicht schwer zu beantworten sein. Bonum commune melius bono privato; totum melius sua parte: dies ist die Antwort, die wir in eingehender Darlegung schon gefunden haben. Hier möge sie nur kurz unter dieser besonderen Rücksicht zusammengefasst werden. In jener Wertsphäre, in der wir Gemeinschaft und Glied jetzt gegenüberstellen (utrumque in eodem genere!), kommt unzweifelhaft der Gemeinschaft der Vorrang zu gegenüber der gleichen Sphäre in diesem Einzelglied, ein Seins- und Wertprimat in einem quantitativen und - wichtiger noch -

qualitativen Plus gegenüber den entsprechenden Wertmöglichkeiten der Einzelnen. Darin liegt der besondere Eigenwert, die besondere Ausdrucksmöglichkeit der Gemeinschaft, eine eigene Darstellung und Nachahmung göttlichen Seins und göttlicher Wertgüter. Ausdruck und Auswirkung dieser spezifischen Wertfülle und dieses Wertprimates sind die besonderen Vollmachten jeder Gemeinschaft (in ihren höchsten Organen), wie sie in besonderer Weise am Staate in Erscheinung treten: staatliche Autorität als besonderer Abglanz göttlicher Gewalt, Gesetzesvollmacht und Strafrecht selbst über Leben und Tod. So könnte man neben dem Seinsvorrang auch von einem daraus fliessenden Forderungsvorrang sprechen: gerade in seinem Recht zu fordern, in der Pflicht der Glieder zum Gehorsam, ja zu schwersten Opfern wird dieser Vorrang erst recht sinnenfällig. Diese inneren Seins- und Ausdruckswerte kann man vielleicht in dem Begriff der Souveränität, hier vor allem natürlich der Souveränität nach innen, am besten zusammenfassen. Aber es ist doch keine schrankenlose, willkürliche Herrschaft der Gemeinschaft über die Glieder: sie ist deutlich und gebieterisch abgegrenzt durch die Eigenständigkeit und durch den naturgegebenen Aufgabenbereich ihrer Glieder, im Sinn und in den Grenzen der Subsidiarität. Dieser subsidiäre Charakter aller Gemeinschaft - bei all ihren Vorrechten und ihrer Überlegenheit - lässt doch zugleich eine deutliche Dienstfunktion der Gemeinschaft an den Gliedern hervortreten. In und mittels der Gemeinschaft sollen die spezifischen Personwerte der Glieder, ihre Anlagen und Möglichkeiten zur höchstmöglichen Vollendung gelangen. Die Glieder sollen schliesslich Träger des Gemeinwohles sein, in ihnen soll auch ihr Eigengut möglichst gefördert werden, allerdings hier wieder im Rahmen und in den Grenzen des bonum commune und nur auf dem Wege über das bonum commune, über das Ganze. Die Vollmachten des Staates und alle staatlichen Tätigkeiten kommen zunächst und eigentlich dem Ganzen zugute; aber in dem Ganzen haben die Glieder, jedes nach seiner Stellung im Ganzen, daran ihren Anteil. Ebenso geht auch der Dienst des Bürgers am Staat, in der Ausübung seiner Bür-

gerpflichten (Wahlrecht und Wahlpflicht, Steuern, Wehrpflicht..) nicht direkt auf den Mitbürger, auf den "Nächsten", sondern zuerst auf das Ganze des Staates. Ganz gleich liegen die Vorrangs- und Dienstverhältnisse in allen übrigen Gemeinschaften, mag auch gerade bei den kleineren, zumal den duopersonalen Gemeinschaften diese Abgrenzung im einzelnen nicht immer so eindeutig ersichtlich sein.

Wollte man nun, in diesem Verhältnis von Gemeinschaft und Glied als solchem, die Frage nach der Mittel-Zweck-Beziehung beider stellen, so scheint diese Auffassungsweise diesem eigentümlichen Verhältnis völlig wesensfremd zu sein. Das Glied ist nicht Mittel für die Gemeinschaft, auch nicht in dem kleinen Wertbereich, mit dem es in die Gemeinschaft hineinbegriffen ist. Wohl ist es zielhaft hingeordnet auf die Gemeinschaft, auf die Verwirklichung der höheren Seinswerte, die in ihr zur Darstellung kommen sollen. Diese Hinordnung ist nicht die äussere Zweckbezogenheit des Werkzeugs, sondern die der inneren Einordnung und Einstellung des Teiles auf Sinn und Ziel des Ganzen. Dem entspricht aber eine ähnliche Hinordnung des Gemeinschaftsganzen auf die Interessen, das Eigengut der Glieder. Sie sollen ja eben in und durch die Gemeinschaft zu ihrer Vollkommenheit gelangen. Hier ragt etwas von der personalen Eigenständigkeit des Menschen auch in die Sphäre hinein, durch die er in die Gemeinschaft hineinbezogen ist; so wie das Ganze auch "für" den Teil da ist, wie der Teil im Ganzen seine volle Erfüllung finden soll. "Dieses gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis ist nicht das Verhältnis von Mittel zum Zweck. Der Einzelne ist nicht ein Mittel zum Zweck der Gemeinschaft und die Gemeinschaft dient nicht als Mittel für die Ziele der Einzelnen." (71) Wollen wir also das gegenseitige Verhältnis von Gemeinschaft und Glied näherhin charakterisieren, so liesse es sich am besten als zielhafte, gegenseitige Zuordnung bezeichnen. Allerdings ist in dem eng begrenzten reduplikativen Verhältnis von Gemeinschaft und Glied eine stärkere Hinordnung des Gliedes zum Ganzen, ein stärkerer Vorrang des Ganzen vor den Gliedern unverkennbar. Aber keinesfalls

laufen die Zielrichtungen innerhalb der Gemeinschaft eindeutig in einer Richtung: es ist das Verhältnis "zweier sich gegenseitig bedingender und erfüllender Ziele." (72)

Es braucht hier nur kurz darauf hingewiesen und nicht näher ausgeführt zu werden, dass ein ähnliches Verhältnis der Gegenseitigkeit obwaltet zwischen umfassender und umfasster Gemeinschaft. Auch hier wird selten die umfasste Gemeinschaft (Ehe, Familie) in ihrer Ganzheit, in all ihren Wertbereichen von der grösseren Gemeinschaft ergriffen. Die gleichen Bindungen gegenseitigen Dienens und Helfens verknüpfen sie nach oben hin mit der grösseren Gemeinschaft und binden sie nach unten hin mit ihren eigenen Gliedern und Gliedgemeinschaften. So knüpft sich das oft undurchsichtige Geflecht menschlicher Gemeinschaftsbeziehungen als ein grosses, zielhaft geordnetes Beziehungsganzes gegenseitiger Zuordnung in Geben und Nehmen, in Dienen und Empfangen. Die wichtigsten Ordnungsprinzipien dieses menschlichen Gemeinschaftslebens sind das Prinzip der Ganzheit und der Subsidiarität.

### b) *Mensch und Gemeinschaft*

Das Bild der menschlichen Gemeinschaft, wie wir es eben unter der Rücksicht 'Gemeinschaft und Einzelglied' betrachteten, ist noch nicht die volle, konkrete, lebendige Wirklichkeit. Es ist im Grunde noch eine Abstraktion, ein Teilbild, das wir ordnend zu gestalten suchten. In diesem Bilde fehlt noch der ganze Mensch, mit all seinem Sein, den darin liegenden Werten und Zielen. Wir betonten, dass der Mensch nur mit Teilsphären seines Seins in die Gemeinschaft - wenigstens die irdischen Gemeinschaften - hineinbezogen sei. Wie steht aber der Mensch in seiner Ganzheit und nach seinem ganzen Sein und all seinen Zielen zur Gemeinschaft? Wir spüren schon in der Formulierung, dass dieser Mensch nicht mehr so restlos "in" der irdischen Gemeinschaft steht, dass hier die Frage nach dem Vorrang von ihm ausgeht und zur irdischen Gemeinschaft hinführt: Mensch und Gemeinschaft.

Der Seinsvorrang des Menschen gegenüber der Gemeinschaft

ist unzweifelhaft. Menschsein besagt substanziales Sein; Mensch ist Person, geistiges Insichstehen und Sichbesitzen; so ist er rein seinsmässig weit den irdischen Gemeinschaften mit ihrem schwachen Beziehungssein überlegen. Klarer noch wird der Vorrang in der Wert- und Zielsphäre: wir sahen schon, dass die Gemeinschaften nur gewisse Seiten am Menschen, nur Teilsphären seines Wertbereiches umfassen, dass darum aber auch der Mensch in seinen Wert- und Zielbereichen weit hinausragt über die Grenzen der Gemeinschaft. Gerade in dem Wertvollsten, Persönlichsten und sein eigentlichstes Wesen Berührenden, in seinem Sein als erkennendes, frei wollendes, sittlich-religiöses Wesen verknüpfen ihn keine Bande der inneren Zugehörigkeit mit den Wertsphären irdischer Gemeinschaft. (73) Hier liegen darum auch die letzten Ziele menschlichen Personseins verankert: seine sittlich-religiöse Zielrichtung auf Gott, zumal in der tatsächlichen übernatürlichen Ausweitung und Überhöhung dieses Zieles zur persönlichen Anschauung Gottes, zur persönlichen, lebendigen Gemeinschaft mit dem trinitarischen Gott in einem "ewigen Leben", all das, was man in einem weiteren Sinn als Heiligung und übernatürliches Heil der unsterblichen menschlichen Seele bezeichnen kann. Zu diesem letzten Ziele des Menschen ist das diesseitige, irdische Leben mit all seinen Einrichtungen nur Weg, Mittel und Hilfe. Darum kommt auch allen irdischen Gemeinschaften dieser Dienstcharakter an dem Menschen und seinem letzten, übernatürlichen Ziele zu. In ihnen sollen die natürlichen Voraussetzungen und Möglichkeiten für die Verwirklichung dieser höchsten Aufgabe geschaffen werden. Allen irdischen Gemeinschaften kommt daher dem Menschen als Menschen gegenüber der Charakter wirklicher Mittelhaftigkeit zu. Ehe, Familie, Staat, das gesamte irdische Gemeinschaftsleben, ja selbst die Kirche in ihrer irdischen Erscheinungsform sind für die einzelnen Menschen ebensoviele Mittel zu ihrem letzten Ziel. Sie verlieren damit keineswegs ihren eigentümlichen Seins- und Ausdruckswert, ihre besondere Bedeutung im Ganzen des Universums als eine Art der Darstellung und Verherrlichung Gottes. Aber schon die Tatsache, dass ihre Aufgabe und ihr Sein rein

im Diesseits liegt und nur mit einigen Wirkungen ins Jenseits hineinragt, zeigt den Mittelcharakter der irdischen Gemeinschaften. Sie sind ganz in die - tatsächlich übernatürliche - Jenseitsordnung dieses Universums hineinbezogen, finden darin ihre Aufgabe und ihr Ziel. Geschöpflicher Mittelpunkt dieses Jenseits ist aber der Mensch, und auf ihn sind darum die Gemeinschaften zunächst zielhaft hingeordnet; in ihm, im Dienst an ihm erfüllen sie ihre letzte Teleologie zu Gott. Diese letzte Mittelhaftigkeit der Gemeinschaft für die Menschen ist natürlich vor allem zu betonen gegenüber dem Totalitarismus des Staates; aber ebenso gegen die den Menschen in seiner sittlichen und persönlichen Freiheit und Selbstverantwortung vergewaltigenden kollektivistischen Bindungen einer kommunistischen Gesellschafts"ordnung". Beiden gegenüber hat darum Pius XI. in unmissverständlicher Sprache dieses Verhältnis von Einzelmensch und Gemeinschaft klargelegt:" Die Gemeinschaft ist vom Schöpfer gewollt als Mittel zur vollen Entfaltung der individuellen und sozialen Anlagen, die der Einzelmensch, gebend und nehmend, zu seinem und aller anderen Wohl auszuwerten hat. Auch jene umfassenderen und höheren Werte, die nicht vom Einzelnen, sondern nur von der Gemeinschaft verwirklicht werden können, sind vom Schöpfer letzten Endes des Menschen wegen gewollt, zu seiner natürlichen und übernatürlichen Entfaltung und Vollendung." (74) Selbst all das, was in der Gemeinschaft "über das unmittelbar Nützliche hinaus an göttlicher Vollkommenheit abbildlich zur Darstellung gelangt", ist auch letztlich "nur um des Menschen willen, damit durch ihn dieser Abglanz göttlicher Vollkommenheit erkannt und in Lob und Anbetung auf den Schöpfer zurückbezogen werden kann." (75)

Wenn auch diese Worte sich zunächst gegen die kollektivistische Selbstzwecksetzung der menschlichen Gesellschaft und gegen die totalitaristische Überhebung des Staates richten, so sind sie doch zugleich gültig für jede irdische Gemeinschaft. Ehe und Familie, Volk und Nation und Staat, überhaupt alle menschlichen Gemeinschaftsbildungen hier auf Erden, kommen in diesem Merkmal der Mittelhaftigkeit, damit

einer gewissen Unterordnung unter Sein und Ziel der menschlichen Persönlichkeit überein. Allerdings ist dieses Verhältnis von Einzelmensch und Gemeinschaft jeweils verschieden nach Art und Grad der Sinnbereiche, in denen beide übereinkommen.

Ist aber damit schon ein Grundgesetz jeder menschlichen Gemeinschaft überhaupt gefunden, dieses Inhaltes nämlich, dass alle Gemeinschaft ganz in dieser Aufgabe und diesem Dienst an der menschlichen Persönlichkeit aufgehe? Die Worte der Enzykliken beschränken sich in ihrer Geltung auf die irdischen Gemeinschaften. Auch der seinsmässige Grund, den wir für die Mittelhaftigkeit der Gemeinschaften fanden, liegt nicht im Wesen der Gemeinschaft als solcher beschlossen, sondern einzig darin, dass sie, die irdischen Gemeinschaften wenigstens, nur einen Teilbezirk der menschlichen Personwerte und seiner Ziele erfassen, dass gerade die tiefsten und wertvollsten Seinsbereiche über den Gemeinschaftsbezirk hinausreichen und ebendarin die Gemeinschaft auch zielhaft überragen. Sollten sich aber in einer Gemeinschaft die beiden Wert- und Zielbereiche decken, so stünden beide, die höchste Gemeinschaft - denn das wäre sie in der Tat - und die in ihr gänzlich umfasste menschliche Persönlichkeit in jenem eigentümlichen Verhältnis gegenseitiger Zuordnung, wie es sich uns für das Verhältnis von Gemeinschaft und Einzelglied ergab. Ernstlich stellt sich diese Frage aber nur für die Gemeinschaft der Menschen mit und in Christus, für das Corpus Christi mysticum. Sie wird uns im letzten Teil dieser Untersuchungen noch beschäftigen.

=== ===== ===

Zwei Grundprinzipien der Zielordnung menschlicher Gemeinschaft haben wir gefunden. Es sind "allgemeinste Sätze sozialphilosophischer Art" (H.Freyer), die nun eine nähere und konkretere Einzeldarstellung an und in den Sinnbereichen der wichtigsten, typischen Gemeinschaftsformen verlangen würden. Einige Ausblicke auf solch eine spezielle teleologische Betrachtung der menschlichen Gemeinschaft ergaben sich gele-

gentlich bei der Darstellung der beiden Grundgesetze. Weiteres hierüber würde den Rahmen dieser Arbeit überschreiten. - Viel weniger noch kann die lebendig-konkrete Wirklichkeit - wie es die Soziologie will - hier einen Platz finden, weder die grossen historischen Entfaltungen und historisch umgrenzten, typischen Formen und Gebilde, noch auch das, was für Guardini das eigentlich Lebendig-Konkrete ist, jenes beständige Hin und Her in der wechselnden Spannung der Gegensätze von Ganzem und Glied, jener beständige Fluss und Wechsel in der Gegensatzstärke selbst. "Die Geschichte jeder Freundschaft, jeder Familie, jedes Kreises bis zu jedem Staat zeigt diesen beständigen Fluss. Die enantiologische Situation bleibt in keinem Augenblicke gleich." In dieser inneren Unruhe beider Gegensatzbereiche, in ihrem ständigen Wechselnkönnen liegt auch die Gefahr für die Gemeinschaft selbst, die Möglichkeit eines Auseinanderwachsens und Neuentstehens von Gemeinschaften. "Denn es besteht kein Gesetz, wonach die komplementären Haltungen in den verbundenen Systemen ihr Mass in der nämlichen Weise ändern müssten, damit die Knüpfung gleich fest bleibe.... In alledem liegt eine Mechanik der soziologischen Krisen." (76)

Alle diese Fragen und Untersuchungen geben gewiss reichen und wichtigen Stoff für die eigentliche Soziologie. Aber Soziologie darf nicht einfachhin in "historischem Material schlechthin" steckenbleiben. Will sie ihren Aufgaben am Leben und an der Zeit nachkommen, will sie wirklich auch Weg zu einer Gesundung sozialen Lebens sein, so muss sie sich immer wieder der tiefsten Grundlagen menschlichen Gemeinschaftslebens erinnern und sich ihrer bewusst bleiben. Man kann es irgendwie richtig verstehen, wenn H. Freyer meint, es gebe "keinen zeitlosen Begriff der menschlichen Gesellschaft überhaupt, keine ewige Struktur des menschlichen Zusammenlebens." Auf der Suche danach komme man nur "auf einige allgemeinste Sätze sozialphilosophischer Art: über das Verhältnis von Individuum und Gruppe überhaupt, über den Gebildecharakter sozialer Zusammenhänge.... Es gibt kein "Wesen" der Gesellschaft." (77) Ganz abzusehen von diesem letzten Satz: Frage ist nur, ob

nicht Erkenntnis und praktisches Anerkennen gerade dieser "allgemeinsten Sätze sozialphilosophischer Art" dasjenige ist, was unserer Zeit und der Lösung der "sozialen Frage" auch im 20. Jahrhundert nottut. Die letzten Enzykliken der Päpste haben zur Genüge dargetan, dass diese "allgemeinsten Sätze" wegen ihrer grundlegenden Bedeutung zum starken Fundament sozialer Ordnung und sozialen Neuaufbaus werden können und müssen. Dass allerdings in ihrer Konkretisierung auch Bedacht genommen werden muss auf die historisch gegebene Situation der menschlichen Gesellschaft, dass nicht zusammenhanglos auf früher bewährte Formen zurückgegriffen werden kann, hat Pius XI. in seiner Enzyklika Quadragesimo anno deutlich genug gesagt. (78) Aber auch in den neuen Formen unseres Jahrhunderts müssen die Grundprinzipien aller menschlichen Gemeinschaftsordnung und Gemeinschaftsteleologie verwirklicht werden.

# II. Teil

## Die uebernatuerliche, historisch-einmalige Teleologie der Gemeinschaft

### I. Die übernatürliche Zielordnung der Gemeinschaft.

Jedes geschaffene Sein hat seinen naturgegebenen wesensmässigen Sinn, auf dessen stets neue Verwirklichung es teleologisch ausgerichtet ist. Die Natur der Dinge, für uns hier vor allem die Natur der Gemeinschaftsgebilde, gibt durch sich selbst der natürlichen menschlichen Erkenntniskraft die Möglichkeit, diese allgemeine (generische) Teleologie zu erkennen.

Aber über diese allgemeine teleologische Bestimmung der Dinge hinaus trägt jedes Ding, vor allem jeder Mensch mit seiner Freiheit des Willens, in sich eine besondere Welt, das Faszinierende, Unbestimmte seiner Individualität. Und die grosse Frage der Menschheit war immer die Frage nach dem besonderen Sinn dieser Individualität, nach dem einmaligen besonderen Sinnzusammenhang, nach den letzten Zwecken und Zielen dieses ganzen Universums. Woher und wozu dieses All?

Auf diese Frage kann die im Wesen der Dinge grundgelegte Teleologie allein keine Antwort geben. Die konkrete historische Einmaligkeit bedarf eines anderen Erkenntnisweges zu ihrer Enträtselung.

Wäre dieses Universum in eine rein natürliche Ordnung des Seins und Werdens gestellt, so stünde uns Menschen natürlicherweise kein Weg offen zu einer Erkenntnis seiner einmalig-konkreten Sinndeutung und Teleologie: Nur die wesensmässige allgemeingültige Zielbestimmung leuchtete uns aus

dem Wesen der Dinge auf; die Einmaligkeit jedes Einzelnen, vor allem aber die Einmaligkeit des ganzen Gemeinschaftsuniversums, der ganzen Menschheitsgeschichte, könnte uns nicht anders erkenntlich werden als vielleicht im nachherigen (post factum) begreifenden Verstehen des ganzen Weltzusammenhanges.

Der Anspruch des Christentums auf die Offenbarung einer übernatürlichen Zielausrichtung des Universums eröffnet neue Möglichkeiten zur Erkenntnis der tatsächlichen Teleologie auch der Gemeinschaften. Nach diesem Anspruch ist die innere natürliche Zielordnung unseres Universums - durch den freien, zielsetzenden Willen des Schöpfers - in eine ganz neue, einmalige, einzigartige historische Zielordnung hineingestellt worden. Zur Erkenntnis dieser sogenannten übernatürlichen Teleologie steht uns selbstverständlich kein natürlicher Erkenntnisweg offen: wir können sie nur dadurch wissen, dass ihr Schöpfer in einem positiven Akt der Erkenntnisvermittlung sie dem Menschen offenbart. Beides, die freigewollte übernatürliche Zielordnung und ihre Offenbarung an den Menschen in einem positiven Akt der Erkenntnisvermittlung, ist grundlegender Anspruch des katholischen Christentums.

### 1. Teleologie im katholischen Weltbild

Das Weltbild des Katholizismus ist durch und durch teleologisch. Gott, "Urgrund und Ziel aller Dinge" (1): in der Einheit dieser beiden Pole findet sich die ganze Kreatur gehalten. Das sind die Grenzen, in denen Schöpfung überhaupt möglich ist. Das ist die "rechte Ordnung", vorgezeichnet im Wesen Gottes selber, der sich in seinem Wesen immer treu bleibt. Zwischen "Auskehr" aus Gott und Einkehr in Gott entfaltet sich dann die ganze konkrete Fülle und Zielordnung geschaffenen Seins, so wie Gott sie geplant und in göttlicher Freiheit geordnet hat. Nach katholischer Lehre wollte er sie nun nicht auf ihrem natürlichen Wege zurückführen zu ihrer Einkehr, zu ihrem Ziel in Gott: er stellte unsern Kos-

mos hinein in die übernatürliche Zielordnung, durch seine Berufung zur Gnade, zur (natürlicherweise dem Geschöpf unerreichbaren) Anschauung Gottes. Aber auch diese übernatürliche Zielordnung der Schöpfung ist aufgefangen und eingeordnet in die umfassendste Zielordnung aller möglichen Schöpfung: "Der Zweck des Werkes ist die Verherrlichung Gottes."

Der "Einbruch" dieser übernatürlichen Zielordnung in die Schöpfung ist nicht ohne tiefgreifende Bedeutung für die natürliche Teleologie der Gemeinschaft. Darum ergibt sich die Notwendigkeit, wenigstens die Grundrichtung dieser neuen Ordnung, ihren bestimmenden Sinngehalt kennenzulernen. Vielleicht nirgends ist die Einkehr dieser übernatürlichen Schöpfungsordnung in ihren Gott klarer, prägnanter und kürzer gezeichnet worden, als in dem Wort des hl. Paulus:" Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei." (1.Cor.3,23) Paulus zeichnet den ordo executionis; hier soll an Hand dieses Pauluswortes - der ordo intentionis, dem ja der ordo executionis entspricht, dieser übernatürlichen Zielordnung des Universums dargestellt werden.

"Der Zweck der Schöpfung ist Christus!" Mit diesem - abgewandelten - Ausspruch des christlichen Philosophen Malebranche kann in lapidarer Kürze der wesentliche Christuscharakter dieser übernatürlichen innerweltlichen Zielordnung gekennzeichnet werden. Christus ist letzter immanenter Wesenssinn dieses Kosmos, das Ziel, auf welches alles, - Welt und Menschen und menschliche Gemeinschaft - durch den freien Schöpfer- und Ordnerwillen Gottes hingeordnet sind. Christus ist der "Anfang", "alles hat in ihm seinen Bestand". "Alles ist durch ihn und für ihn", auf ihn hin als Ziel(2). In Christus als dem Haupte soll alles im Himmel und auf Erden "zusammengefasst" werden (Eph.1,11). Und Paulus zeigt den Weg der Ausführung dieser Zusammenfassung in Christus: Omnia vestra sunt, vos autem Christi! Im Menschen soll die ganze Schöpfung hingeordnet sein, hingeführt, zurückgeführt - das ist der Sinn der Erlösung aus Sünde - zu Christus als ihrem "Haupt", ihrer "Spitze"(Kol.1),ihrem ureigensten Ziel.

Christus ist der finis der Welt. "So muss, schreibt Scheeben, die wissenschaftliche Theologie, um die ganze Bedeutung Christi zu erfassen, dazu vordringen, dass sie ihn als Schwerpunkt der ganzen Weltordnung betrachtet." (3)

Hiermit haben wir den Schlüssel zur umfassenden Geschichtsphilosophie oder besser Geschichtstheologie des Katholizismus. Danach ist Weltgeschichte die allmähliche Entfaltung und Verwirklichung der "Fülle" Christi, das Heranreifen der ganzen Schöpfung zum "Vollalter Christi". Hier ist Geschichte nicht mehr ein unverständliches Nacheinander von Entwicklungen, ein ewig wiederholter Zyklus ähnlicher Ereignisse; auch nicht ein in seinem Ablauf determiniertes Weltgeschehen ohne Sinn und Ziel: Geschichte ist dieser Geschichtstheologie Plan und Sinn und Zielstreben: sie ist "der in der Zeit sich entwickelnde Plan Gottes mit der Menschheit, sich in ihr durch Christum eine würdige Verehrung und Verherrlichung zu bereiten, hervorgegangen aus freier Huldigung der Menschen selbst." (4) Eine solche Auffassung der Geschichte hat natürlich nichts mehr zu tun mit dem, was Möhler nennt "Pragmatismus der Geschichte in seiner niederen Bedeutung", jene Behandlung der Geschichte nämlich, "die alles in seinem nächsten ursächlichen Zusammenhange und Kausalnexus auffasst und darstellt." (5) So notwendig diese Oberflächenbetrachtung der Geschichte ist, sie reicht nicht an die Tiefe heran, die sich nur der philosophisch-theologischen Betrachtung erschliessen. Für sie ist einzig "Christus der Anhaltspunkt und der Endpunkt und eben darum auch der Mittelpunkt der Geschichte." (6)

Es muss hier noch betont werden, dass Christus als Mensch, als Geschöpf, diese beherrschende Stellung in der Teleologie der Schöpfung einnimmt. Aber als Mensch und Geschöpf ist Christus selbst wieder hingeordnet auf die Verherrlichung Gottes, die ja das letzte Ziel aller Schöpfung ist und sein muss: Christus autem Dei.

So vollendet sich in Christus die Einkehr des ganzen Universums in sein Ziel, Gott, von dem es in Christus, das heisst seinetwegen und für ihn, auf ihn hin, ausgegangen

war. Kirche ist die lebendige Erscheinung dieses sich schon ständig erfüllenden Einkehrens der Schöpfung in Gott, dieser ständigen Verherrlichung Gottes durch Christus. So wie Paulus es prophetischen Blickes schaute in dem letzten Sieg des Menschen Christus über alle Feinde: als siegreicher König wird er dann sich und alle Schöpfung dem Schöpfer- und Vatergott unterwerfen:" Damit Gott so alles in allem sei!" (1,Kor.15,20-28) So schliesst sich die Teleologie dieses Kosmos in der Ewigkeit.

=== ===== ===

Diese neue übernatürliche Christusteleologie der Schöpfung ist natürlich von entscheidender Bedeutung für den Menschen: Vos estis Christi! In freiem Entschluss, gewiss, soll der Mensch sich einordnen in diese neue Zielordnung über ihm.

Es ist hier nicht der Ort, den doppelten Weg dieser Einordnung in den Lebensstrom Christi im Einzelnen darzustellen: den Weg der seinsmässigen, ontischen Eingliederung, der wirklichen seinsmässigen Verähnlichung mit Christus: den Weg der Taufgnade und des wachsenden Gnadenlebens in Christus. Und den der Gnade entsprechenden Weg der persönlichen Aufnahme und Durchdringung mit Christus, den Weg der freien Mitgestaltung und Nachgestaltung Christi im täglichen Leben: Nachfolge Christi. Nachfolge Christi bedeutet: Ausprägung des inneren, seinsmässigen Gnadenlebens Christi im tätigen, bewussten Christus-Leben des Menschen; sie schafft dem Seinsmässigen, dem Christus-Wesen im Menschen die entsprechende Form, die Christus-Gestalt. Hier erst tritt das Christsein (der Taufgnade) in den Erfahrungsbereich menschlichen Lebens; hier erst kann und will es sich den Menschen zeigen.

In diesem Hervorbrechen des Gnadenlebens Christi in der Nachfolge Christi, in diesem Einbruch des Christusgeistes in die öffentlichen Bezirke menschlichen Denkens und Handelns erweist sich auch bald die Bedeutung, ja die Notwendigkeit des Leibes der Kirche, ihrer 'Organisation', ihrer Rechts-

form, ihrer sichtbaren Gestalt. Der "ganze Christus", die Seele der Kirche, einer Kirche leib-seelischer Wesen, sie müssten sich, kraft immanenter Naturgesetzlichkeit schon, ihre sichtbare Organisation in und unter den Menschen gestalten, selbst wenn Christus nicht durch seine Einsetzung diesen Leib, diese Kirche, zugleich als Träger und als Spender seiner Gnaden, geschaffen hätte.

So strömt von diesem Herzpunkt des ganzen Christus, von seiner Kirche, Leib und Seele, das Leben Christi aus, der Geist Christi, um alles in diesem Geist und Leben Christi umzugestalten, zu sammeln, in Christus als dem Haupte zu einen, zur Verherrlichung Gottes. Der Mensch, menschliches Wesen und menschliche Gemeinschaft, gehören ganz Christo und in Christo Gott an; das ist die Zielordnung dieser Menschheit: sie ist eine übernatürliche Christusordnung.

=== ===== ===

Man könnte versucht sein, die Bedeutung dieser übernatürlichen Christusordnung als einer "teleologischen Utopie" geringzuschätzen. Aber wie sehr wir hier das Grundgesetz, ja mehr noch, tragende Grundkräfte alles menschlichen Lebens, vor allem menschlichen Gemeinschaftslebens, vor uns haben, erhellt daraus, dass Sinn und Ziel christlich-sozialer Bewegung in katholischer Auffassung ist:" die Kirche, das ist, den in Gemeinschaft der Gläubigen 'fortlebenden Christus' als das mit der Erlösungsordnung gottgebene Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft auch im Wirtschaftsleben und seinen gesellschaftlichen Zusammenhängen zur Geltung zu bringen." (G. Gundlach) (7) Dabei fasse man diese Ausdrücke: Christus, Kirche, Lebensprinzip, wirklich in ihrem vollen Sinn- und Seinsgehalt: den Gottmenschen Christus als die wirkliche übernatürlich-gnadenmässige Lebens- und Aufbaukraft, wie es eben dargestellt wurde, und man wird einsehen, dass hier und nur hier die entscheidenden letzten Grundkräfte und Ursprünge einer christlichen Menschheits- und Gesellschaftsordnung liegen und liegen können.

## 2. *III. Gesetz:* Das übernatürlich-christliche Lebensprinzip der menschlichen Gemeinschaft

Das dritte Grundgesetz menschlicher Gemeinschaftsteleologie kann nun kurz folgendermassen formuliert werden: Der in der Gemeinschaft der Gläubigen (d.i. in der Kirche) fortlebende Christus ist das gottgegebene, übernatürliche Lebensprinzip der menschlichen Gemeinschaft. (8)
Wenn wir so - ganz unvermittelt - den beiden ersten Ordnungsgesetzen menschlicher Gemeinschaft als drittes das übernatürlich-christliche Lebensprinzip zur Seite stellen oder eigentlich gegenüberstellen, so ist von vorneherein klar,dass es sich dabei um ein ganz anders geartetes Gesetz handelt. Zunächst ist seine Erkenntnis(-möglichkeit) nicht in dem natürlichen Wesen menschlicher Gemeinschaft, sondern in der Tatsache und dem Inhalt freier göttlicher Offenbarung begründet. Ein natürlicher Erkenntnisweg zu diesem Grundgesetz ist unmöglich. Das besagt zugleich aber auch, dass dieses Gesetz selbst nicht in den natürlichen Wesenselementen der Gemeinschaft seinsmässig begründet ist, sondern dass es erst, darüber hinaus, aus einem superadditum der natürlichen Gemeinschaft sich ergibt. Gott hat mit einmalig-freiem Willensentscheid der natürlichen menschlichen Gemeinschaft (im Menschen) eine übernatürliche Zielrichtung eingezeichnet, die aber nur kraft eines eigenen, übernatürlichen Seins und Lebens, des Christus-Lebens, eingehalten werden kann. Diese positive Normsetzung durch den hierin freien Willen Gottes begründet aber zugleich doch ein wahres, inneres Seinsgesetz in jenem Sinne, in dem die Übernatur und übernatürliche Bestimmung des Menschen und des ganzen Universums im Sein und Wesen der Geschöpfe gleichsam eingezeichnet ist. So steht dieses übernatürliche Lebensgesetz den beiden ersten natürlichen Seinsgesetzen der Gemeinschaft nicht gegenüber als eine nur-moralische Norm, als ein einfacher Befehl Gottes, sondern vielmehr als ein wahres, universales, aber übernatürliches Seinsgesetz der menschlichen Gemeinschaft, das

aus der übernatürlichen Überhöhung des Menschen und seines Gemeinschaftslebens über das natürliche Sein hinaus sich ergibt und dieses übernatürliche Leben nach seinem Ursprung, Christus, zum Ausdruck bringt. Darum kann die nähere Begründung und Darstellung dieses dritten Ordnungsgesetzes auch nur von der Offenbarung her, von der Lehre der katholischen Kirche aus, erfolgen.

Die B e g r ü n d u n g eines solchen allgemeingültigen Gesetzes folgt von selbst aus der Darstellung des katholischen Weltbildes. Im 'omnia vestra, vos autem Christi' ist alle Natur, somit auch die menschliche Gemeinschaft hineinbezogen in die Christus-Teleologie dieses Universums. Aber so, wie diese Christus-Teleologie im Menschen sich nicht in einer nur-moralischen, nicht seinsmässig, das heisst, gnadenmässig begründeten Nachfolge Christi erschöpft, sondern zunächst und vor allem in der gnadenmässigen Eingliederung in Christus erwächst und darin auch ihre letzte Erfüllung erstrebt, so kann auch das christliche Lebensgesetz der Gemeinschaft nicht nur in einer äusserlichen Herübernahme "christlichen" Geistes bestehen, sodass die Beziehung auf Christus nur in einer intentionalen Verähnlichung mit seinem Geiste bestünde. Es geht nicht um ein rein äusserlich-christliches Gewand und Gehaben der menschlichen Gemeinschaft. Darin wäre von der seinsmässigen Zielrichtung des Universums auf Christus. von einer von Christus ausgehenden Durchformung des menschlichen Gemeinschaftsbereiches kaum mehr die Rede. Dass aber diese innere, seinsmässige Durchchristlichung des menschlichen Gemeinschaftslebens nur von den Trägern dieses Christus-Lebens ausgehen kann, dass ferner diese Träger das Leben Christi nur als Kirche, als in der Gemeinschaft des in ihnen fortlebenden Christus in sich tragen, muss uns dazu führen, diese Kirche, den in den Gläubigen fortlebenden Christus, als das übernatürliche Seins- und Lebensprinzip der menschlichen Gemeinschaft zu bezeichnen. Aus dieser inneren und direkten Verbindung der Gemeinschaften mit Christus, durch die in Christus geeinten und lebendigen Gläu-

bigen ist einzig die Möglichkeit gegeben, dass auch in der Gemeinschaft Leben und Geist Christi zur Auswirkung gelange, dass die menschlichen Gemeinschaften miteinbezogen werden in die christliche Zielordnung der Schöpfung. Aber nicht nur Möglichkeit, sondern zugleich auch die Notwendigkeit dieser Durchchristlichung menschlichen Gemeinschaftslebens ist hiermit gegeben. Es besteht eine wesentliche, zwar nicht naturgegebene Bedürftigkeit und Unvollendetheit auch der Gemeinschaften ohne diese seinsmässige Beziehung zu Christus, und nur aus der seinsmässigen Verbindung der Gemeinschaftsglieder mit Christus in der Kirche kann sie behoben werden. So ist tatsächlich die "Kirche" das Lebensprinzip der menschlichen Gemeinschaften, insofern sie nämlich der fortlebende Christus ist, also nicht eigentlich und formal nach ihrer irdischen, gesellschaftlichen Gestaltung hin als Organisation, obwohl sich diese beiden Seiten, der innere Charakter der Kirche als fortlebender Christus und ihre äussere Erscheinung als organisierte Gesellschaft nicht voneinander trennen lassen. Ja, es ist geradezu so, dass diese äussere Erscheinungsform der Kirche, (ihr wesentlich!), Mittel und Weg ist für die Mitteilung und Ausstrahlung des Lebens Christi, dass durch sie hindurch erst die Impulse des in ihr lebendigen Christus das menschliche Gemeinschaftsleben treffen.

K i r c h e als Lebensprinzip der Gemeinschaft. Die Kirche ist Glaubens- und Gnadengemeinschaft. Als Glaubensgemeinschaft übt sie ihr Lehr- und Hirtenamt auch aus über die menschliche Gemeinschaft, über ihre Formen und ihre Missbildungen. Stets hat die Kirche das Recht zur Kritik und Führung auch auf diesem Gebiet des sozialen und wirtschaftlichen Lebens ihrer Glieder beansprucht und geübt. Aber in dieser "Anwendung negativer Masstäbe christlicher Moral auf das menschliche Gesellschaftsleben" (G. Gundlach) erschöpft sich ihre Wirkung und Wirksamkeit nicht. Wesentlicher ist ihre Aufgabe und Tätigkeit als Gnadengemeinschaft, die für die "positive Lebensformung der Gesellschaft", für die seinsmässige Durchchristlichung des gesellschaftlichen Lebens die übernatürli-

chen Gnadenkräfte bereitstellt. Das ist ja der entscheidende Sinn ihres Wesens als eines Lebensprinzips, als eines Seinsprinzips der Gemeinschaft. Gerade ihr Sein als Gnadengemeinschaft ist letztlich gegründet in der in ihr lebendigen, tätigen gott-menschlichen Person Christi. Mögen auch die anderen Aufgaben der Kirche, ihr Lehr- und Hirtenamt, viel mehr in Erscheinung treten; mag sich auch in Auswirkung christlicher Umgebung oder als Nachwirkung einer christlichen Vergangenheit noch manche von äusserlich-christlichem Geiste erfüllte Institution des menschlichen Gesellschafts- und Wirtschaftslebens finden; man würde fehlgehen, wenn man darin den alleinigen oder auch nur wesentlichen Teil der Bedeutung und Wirkung des kirchlichen Lehramtes (von Enzykliken, päpstlichen Äusserungen und Entscheiden) sehen wollte. Alle geforderte Zuständereform des sozialen Lebens, mag sie auch noch so sehr auf natürlicher Klugheit, auf der natürlichen Seinsphilosophie aufbauen, muss letztlich seinsmässig ruhen und erwachsen auf dem Urgrund und Untergrund des übernatürlichen Seins und Lebens, auf Christus. Ja, selbst diese von christlichem Geist und christlichem Leben getragene Reform sozialer Institutionen hat wieder als ihr letztes Ziel, als ihren eigentlichen Sinn die bessere und vollkommenere Ermöglichung des übernatürlichen Seins und Lebens Christi, die volle Verwirklichung des übernatürlichen Gottesreiches in den Menschen.

Dass hiermit eine direkte Gewalt und Herrschaft über das soziale Leben durch die Kirche begründet und gefordert sei, ist immer wieder von ihr selbst am schärfsten abgelehnt worden. Sie hat immer in ihrer Lehre - mag auch die Praxis der Grenzziehung nicht immer leicht gewesen sein - die relative Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit der übrigen Gemeinschaften, besonders des Staates, anerkannt. Ja, sie hat ihr Verhältnis zu ihm geradezu im Sinne und Geiste des Subsidiaritätsgedankens umschrieben. So schreibt Leo XIII.,"dass die Lenker der Staaten in der Ordnung ihrer Angelegenheiten frei sind und das nicht bloss mit Zustimmung, sondern selbst mit Unterstützung der Kirche." (9) Er weist darauf hin, wie sie

durch die Pflege der pietas als Gerechtigkeit gegen Gott zugleich auch zur Gerechtigkeit gegen die Fürsten mahne. Die Kirche "will nichts, als sich den staatlichen Gewalten zur Seite stellen, um zu arbeiten wohl am selben Untertan, dem Menschen, and an derselben Gesellschaft, aber auf jenen Wegen und mit jenen hohen Zielen, die sich aus ihrer göttlichen Sendung ergeben." (10) Zumal beim Versagen der menschlichen Gemeinschaften kommt der Kirche Amt und Auftrag zu, "immer ordnend einzugreifen, wenn in der menschlichen Gesellschaft Wirren entstünden, neu zu bauen, wenn etwas verfallen wäre. Allerdings bezieht sich diese göttliche Erneuerung vornehmlich und unmittelbar auf jene Menschen, die sich im übernatürlichen Stande der Gnade befinden; ihre kostbaren Früchte aber strömten auch reichlich auf die natürliche Ordnung aus." (11) Hiermit bejaht die Kirche die Sinnbereiche der menschlichen Gemeinschaften, die ihnen durch den Schöpfer anvertrauten Kultursinngehalte in ihrer natürlich-seinshaften Begründung und Stufung. Auf ihnen baut sie auf, indem sie in ihrem Lehramt die Menschen immer wieder auf die immanenten Seinsgesetze dieser Lebensbereiche hinweist. Sie zeigt nicht nur die übernatürliche Zielordnung auf, sondern immer wieder auch die Wesensgesetze von Gesellschaft und Wirtschaft und Staat, wie sie sich ergeben aus der Natur des Menschen als sittlicher Persönlichkeit, aus der allgemeinen Zielbestimmtheit aller Sachgebiete für den Menschen und seine ewige Bestimmung. Sie weist hin auf die notwendigen Reformen menschlicher Institutionen in Staat oder Wirtschaft, nicht weil sie irgendwelchen Formen (z.B. des Staates) den Vorzug gäbe oder weil sie irgendwelche historisch bedingten Bildungen menschlichen Gemeinschaftslebens entgegen dem tatsächlich Gewordenen zu neuem Leben zurückzwingen möchte. Sie sucht in allem nur die Wesensrechte der menschlichen Persönlichkeit und die notwendigen Bedingungen zu ihrer möglichst vollkommenen Entfaltung zu verwirklichen: vor allem aber soll in allem das christlich-übernatürliche Lebensgesetz anerkannt werden und zum Durchbruch kommen kön-

nen. So stellt sie ihre Forderungen, zeigt immer wieder die Normen für eine christliche Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung und vermag so "trotz ihrer Absolutheit zu den wechselnden Formen der gesellschaftlichen Entwicklung ein inneres, religiöses Verhältnis (zu) gewinnen, weil und insofern diese Formen jeweils Verwirklichungen der absolut gültigen, ebenfalls letztlich religiös begründeten Kulturnormen sind." (12) Somit kommt der Kirche auch keine unmittelbare Leitung, kein direktes Eingriffsrecht gegenüber den Gemeinschaften und Kultursachgebieten zu. Wohl hat sie ein jus directivum, das Recht zur Ausübung und Geltendmachung ihrer Autorität im Lehr- Priester- und Hirtenamt; wenn sich ihr Lehr- und Hirtenamt auch direkt an die Gemeinschaft wenden kann, so wirkt sie doch, zumal in ihrem das Christusleben in der Gnade vermittelnden Priesteramt, zumeist nur indirekt auf die menschliche Gesellschaft durch die von Christus erfassten, in ihr lebenden Gläubigen und durch die von ihnen "christlich gestalteten oder zu gestaltenden Gesellschaftsgebilde, besonders der Familie und des Staates." (13)

Bei der Kirche wird zugleich aber auch eindeutig ersichtlich, wie sich ihr Wesen und Wirken nicht erschöpft in einer nur negativen Subsidiarität gegenüber den von ihr umfassten oder zu umfassenden menschlichen Gemeinschaften. Gewiss kommt ihr als der übernatürlichen, höchsten Menschheitsgemeinschaft darin eine ganz besondere Stellung zu. Aber es zeigt sich doch auch hier deutlich, dass der subsidiäre Charakter der umfassenden Gemeinschaft nicht nur im negativen Ergänzen sich verliert, sondern sich vornehmlich als positive Überhöhung der umfassten Glieder und ihrer Zielmöglichkeiten darstellt. Dieser positive Seins- und Zielbereich der Kirche, in ihrer alles menschliche Gemeinschaftsleben umspannenden Universalität und Letztlichkeit bedarf aber noch einer eingehenderen Darstellung.

Soll die Kirche, d.h. der in den Gläubigen fortlebende Christus, wirkliches Lebensprinzip des menschlichen Gemeinschaftslebens sein, so ist klar, dass <u>der übernatürliche Charakter der einzelnen Gemeinschaften</u> nicht nur in ihrer

tatsächlichen, allgemeinen Ausrichtung auf das letzte Ziel des Menschen in der Gemeinschaft Christi sich erschöpfen kann. So ist zwar gewiss der Staat oder die Familie irgendwie die natürliche Voraussetzung für das gedeihliche Sein und Wachsen einer übernatürlichen Gemeinschaft, wie es die Kirche ist. Aber damit kommt dem Staate noch nicht eine irgendwie seinsmässig begründete Übernatürlichkeit zu; er stünde nur in einem rein äusserlichen Zuordnungsverhältnis zur Kirche und zur Übernatur. Dieser naturgegebene Mittelcharakter des Staates kann es noch nicht rechtfertigen, die Kirche als sein Lebensprinzip zu bezeichnen; die natürliche Gemeinschaft tritt ja hierbei überhaupt nicht selbst in den Wirkkreis der Übernatur ein.

Es wird ferner zu erwarten sein, dass die verschiedenen menschlichen Gemeinschaftsformen in verschiedenem Grade an dieser übernatürlichen Durchdringung mit christlichem Leben Anteil haben werden, so wie sie ja schon in ihrem natürlichen Bereich in verschiedenem Grade die Wertsphären menschlicher Persönlichkeit berühren und beanspruchen können; vielleicht liesse sich sogar das "Gesetz" aufstellen, dass sie in dem Masse, wie sie die natürlichen Wertsphären der Einzelnen erfassen, auch selbst in das übernatürliche Leben Christi sich hineinbezogen finden.

An erster Stelle stünde dann die eheliche Gemeinschaft und die Familie, die ja beide in ganz besonderer Weise mit der übernatürlichen Zielbestimmung verknüpft sind, derart dass der Ehe, über ihren natürlich-religiösen Sinngehalt hinaus, sogar Charakter und Weihe eines Sakramentes verliehen wurde, das dann gerade erst in der Familie als der Geburtsstätte für die "Nachkommenschaft der Kirche Christi" (14) zur vollen Entfaltung gelangen soll. Hierin ist "noch etwas von der Ehe, wie sie im Paradiese war", erhalten, denn Aufgabe der Eltern ist es, "ihr eigenes Kind der Kirche darzubringen, damit es von dieser überaus fruchtbaren Mutter der Kinder Gottes durch das Bad der Taufe zur übernatürlichen Gerechtigkeit wiedergeboren und ein lebendiges Glied Christi... werde." (14) Familie und Kirche vereinigen

ihre Kräfte in einer ständig wirksamen natürlich-übernatürlichen Mutterschaft zur Erziehung des "wahren und vollendeten Charaktermenschen", "des wahren und vollkommenen Christen"; das ist aber "der übernatürliche Mensch, der ständig und folgerichtig nach der vom übernatürlichen Lichte des Beispiels und der Lehre Christi erleuchteten Vernunft denkt, urteilt und handelt." (15) Dieses Hochziel christlicher Erziehung kann natürlich nur in der Mitwirkung mit der Gnade Gottes erreicht werden. Der "wahre und vollkommene Christ", wie er hier verstanden und erstrebt wird, ist nicht etwas Wirklichkeitsfremdes, das nicht erreichbar wäre "ohne Unterdrückung und Verdrängung der natürlichen Fähigkeiten"; er ist nicht "etwas dem Gemeinschaftsleben und dem irdischen Glück Fremdes", sondern geradezu der Vollmensch, in dem alle Fähigkeiten, alle natürlichen wie übernatürlichen Zielanlagen zur bestmöglichen Vollendung gebracht werden sollen. "Indem er seine natürlichen Fähigkeiten mit dem übernatürlichen Leben zu geordneter Einheit verbindet, entwickelt und vervollkommnet er sie, veredelt damit das natürliche Leben selbst und führt ihm wirksamere Werte nicht bloss der geistlichen und ewigen,sondern auch der materiellen und irdischen Welt zu." (16)

So ist die christliche Familie zugleich auch befähigt, nicht nur die natürliche, sondern auch die in Christus geheiligte übernatürliche Keimzelle des wahrhaft christlichen Staates zu sein. Diese übernatürliche Erziehungskraft kommt ihr zu durch die Kirche, durch den in ihr fortlebenden und fortwirkenden Christus. Der hl.Augustinus hat gerade diese lebendige Fruchtbarkeit des übernatürlichen Lebensprinzipes und ihre Segenswirkungen für alles menschliche Gemeinschaftsleben in heiliger Begeisterung gepriesen:" Katholische Kirche, wahre und wirkliche Mutter der Christen, du lehrst nicht nur Gott, dessen Gewinn seligstes Leben ist, ganz rein und keusch zu verehren.... Du ordnest in einer Art freiwilliger Dienstbarkeit die Eltern den Kindern unter; die Eltern stellst du mit der Gewalt väterlicher Güte über die Kinder. Du verbindest die Brüder untereinander fester und enger als

durch die Bande des Blutes, durch die der Religion.... Im Andenken an die gemeinsamen Stammeltern einest du die Bürger mit den Bürgern, die Völker mit den Völkern, mit einem Wort, die Menschen miteinander nicht allein durch gesellschaftliche, sondern auch durch brüderliche Bande. Du lehrst die Könige für die Völker Sorge zu tragen; die Völker mahnst du, den Königen untertan zu sein. Mit Sorgfalt lehrst du, wem Ehre, wem Liebe, wem Ehrfurcht und wem Furcht....gebühre. So zeigst du, wie nicht allen das Gleiche gebühre, aber allen Liebe, keinem Unrecht." (17) So baut sich der christliche Staat und jede christliche Gemeinschaft zunächst und vor allem auf aus dem Christus-Leben, das wirksam ist in den Gemeinschaftsgliedern. Von ihnen muss auch das die Gemeinschaft beherrschende Christus-Leben in seinen seinsmässigen Wurzeln getragen werden. Nur "durch den Glauben und durch die Taufe" ist der Eintritt in dieses Leben, in das Königreich Christi möglich. Aber die Gewalt des Königtums Christi erstreckt sich nicht nur auf die Einzelnen, sondern auch auf die Gemeinschaft als solche: "Der Gewalt Jesu Christi untersteht die Gesamtheit des Menschengeschlechtes. In dieser Beziehung gibt es gar keinen Unterschied zwischen Einzelpersönlichkeit, häuslichem Verband oder bürgerlicher Gesellschaft. Denn die in einer Gemeinschaft zusammengeschlossenen Menschen stehen ganz genau so in der Gewalt Christi wie die Einzelpersönlichkeiten."(18) Darum muss auch der christliche Staat als solcher, in seiner Ganzheit und Gesamtheit, diese Königsherrschaft Christi - eine Herrschaft rein geistlicher Art - über sich anerkennen. Sie fordert, "dass das gesamte Staatswesen sich nach den göttlichen Geboten und christlichen Grundsätzen richte wie in der Gesetzgebung, so in der Rechtsprechung, so auch in der Heranbildung der Jugend zu gesunder Lehre und reiner Sitte." (19)

Wenn so die menschlichen Gemeinschaften in ihrem Sein gleichsam von innen her durch Leben und Kraft Christi durchdrungen und erfüllt sein sollen, so kann und muss man zugleich auch von einer Umfassung und Einbeziehung der Einzel-

nen, der Völker und Nationen und des ganzen Menschengeschlechtes in das Leben und Sein Christi sprechen, ähnlich so wie Glied und Zelle im Körper sowohl vom Leben des Ganzen her in ihm leben als auch in die Lebensgesamtheit des Ganzen hineinbezogen und eingeordnet sind. Weil aber dieses Leben Christi in der Kirche gekennzeichnet ist durch die historische Einmaligkeit des ganzen Schöpfungsplanes und Schöpfungszieles, darum nehmen auch Einzelmensch und Familie und Staat und Nation an dieser Einmaligkeit, an dieser konkreten Einordnung teil: sie alle haben ihren Ort, ihren Beruf in der Christus-Teleologie des Universums, den sie zu erfüllen haben und den nur sie ausfüllen können. Seit jeher sind die Menschen und Völker überzeugt gewesen von der einmaligen Besonderheit ihrer Stellung im Ganzen, von der besonderen Aufgabe und dem besonderen Daseinszweck, der ihnen zugefallen oder zugewiesen sei. So haben die christlichen Nationen des Mittelalters gesucht, diese Aufgabe in ihrer historischen Einmaligkeit und Eigentümlichkeit zu erkennen, wenn sie z.B. Italien das sacerdotium, Frankreich das studium, Deutschland das imperium als von Gott zugewiesen betrachteten (20). An solch einer besonderen Aufgabe und Stellung auch der Nationen und Völker in der Verwirklichung der Christus-Teleologie kann kaum ein Zweifel sein, wenn sie auch in ihrer Besonderheit nur für ein Volk mit eindeutiger Klarheit und Sicherheit durch die Offenbarung feststeht; für das auserwählte Volk der Juden.

Bei allen Gemeinschaften wird sich die belebende und überhöhende Kraft des übernatürlichen Lebensprinzips der Kirche vor allem auswirken in den beiden grundlegenden natürlichen Gemeinschaftstugenden, in der sozialen Gerechtigkeit und der sozialen Liebe. Beide Tugenden sind erfordert und tätig in jeder menschlichen Gemeinschaft, allerdings in verschiedenem Grade und verschiedener Aufeinanderstimmung. Gerechtigkeit ist die Tugend der Gemeinschaftsordnung: sie weist jedem, dem Ganzen wie den Gliedern das Ihrige, das ihnen Zukommende an. Sie ist vor allem das "regulative Prinzip" von Gesellschaft und Wirtschaft. Aber in ihrer

ordnenden, abgrenzenden und zuweisenden Tätigkeit ist sie eher ein Prinzip der Trennung und Gegenüberstellung denn der Einigung, eher ein negatives Prinzip, das den "Streitstoff sozialer Konflikte" (21) in der Gemeinschaft aus dem Wege schafft denn ein positives Prinzip der Verbundenheit, eher die Tugend für die Einzelrechte und -interessen der Vielheit denn die Tugend für die einigende, verbindende Ganzheit. So kommt ihr eine wesentliche und unentbehrliche Aufgabe zu, ohne die Gemeinschaft zu Chaos und Vergewaltigung des Schwächeren werden müsste. Aber Gerechtigkeit allein genügt nicht. "Seele dieser Ordnung (in Gerechtigkeit) muss die soziale Liebe sein." (22) Die Liebe erst bindet das Band der Gemeinschaftseinheit und Gemeinschaftsverbundenheit. Sie führt Glieder und Gemeinschaftsganzes, die sich in starrer Betonung der Gerechtigkeit ihrer Ansprüche und Rechte gegenüberstehen, zu innerer Einheit und Gemeinschaft, zur Überbrückung und Bindung dieser noch getrennten Glieder und Teile des Ordnungsganzen. Liebe ist erst eigentlich die positive Tugend der Gemeinschaft, die dem Ganzen als Seele das Leben und das lebendige Bewusstsein des Einsseins verleiht. Erst in der gegenseitigen Ergänzung von Gerechtigkeit und Liebe kommt wahre Gemeinschaft als eine wahre Ordnungs-Einheit zustande.

Es kann nicht verwundern, dass das übernatürliche, christliche Lebensprinzip gerade in diesem Herzpunkt natürlicher Gemeinschaftsbildung und Gemeinschaftsgesinnung seinen erneuernden und neues Leben weckenden Einfluss ausübt. Zwar kann es der ordnenden Kraft und Tätigkeit der natürlichen Gemeinschaftsgerechtigkeit keinen absolut neuen, überhöhenden Sinngehalt geben: Ordnung lässt keine wesentlichen Gradunterschiede zu; sie ist oder ist nicht verwirklicht. Aber die Kirche konnte kraft des Geistes und Lebens Christi in ihr die gesprengten Ordnungsgefüge der natürlichen menschlichen Gemeinschaften zu ihrer ursprünglichen, naturgewollten Form zurückführen. Sie wurde zum Anwalt aller durch die Gemeinschaft verletzten Persönlichkeitsrechte: sie wahrte die Rechte und Würde der Frau als Gattin und

Mutter in der Ehe und Familie; sie führte in langer Erziehung die Menschen zur Anerkennung gleicher Menschenwürde und naturgegebener Persönlichkeitsrechte in allen Menschen und arbeitete so an der Wiedereinsetzung der Sklaven in ihre ihnen geraubten Rechte; sie verteidigte und verteidigt heute mehr denn je die irdischen und ewigen Persönlichkeitsrechte des Bürgers gegen die Vergewaltigung durch die totalitäre Übermacht des Staates, des Arbeiters gegenüber den Ungerechtigkeiten einer widernatürlichen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung. Stets hat sie aber zugleich auch diesen Entrechteten, denen sie ihr Recht zurückgeben wollte, alle ihre Rechtspflichten vor Augen gestellt, die oft genug im Kampf um die eigenen Rechte vergessen und verletzt zu werden drohten. Wenn so die Kirche in ihrem Eintreten für die natürliche Gemeinschaftsgerechtigkeit auch nicht eine neue Gerechtigkeit, das heisst, eine neue, übernatürliche Ordnung des menschlichen Gemeinschaftslebens zu bringen hatte, so konnte sie doch neuen Gerechtigkeitsgeist und vor allem neue Lebenskräfte für die Betätigung dieser Tugend der Gerechtigkeit erschliessen. Die natürlichen Kräfte des Menschen - zumal des erbsündlichen Menschen - zur Übung und Durchsetzung dieser Gerechtigkeit würden nur zu oft versagen unter dem Druck der eigenen Interessen, vor der Gier nach Macht und Herrschaft, vor dem Willen, sich selbst durchzusetzen. Demgegenüber gibt das neue Leben Christi in den Menschen eingegossene, das sind übernatürliche Tugendkräfte, vorab die eingegossene Tugend der Gerechtigkeit. Ist es nicht wie eine Bestätigung hierfür, dass in Zeiten schwindenden christlichen Lebens und Geistes auch Geist und Leben wahren Gerechtigkeitssinnes unter den Menschen, unter Staaten und Völkern, schwinden?!

Während so das übernatürliche Lebensprinzip Christi in der Kirche der natürlichen Gerechtigkeit zwar nicht ein neues Ziel, wohl aber neue, notwendige übernatürliche Kräfte zu schenken vermag, wird dieses übernatürliche Prinzip Christi zu einem neuen Seins- und Lebensprinzip für die soziale Liebe. Während letzte natürliche Grundlage der sozialen Lie-

be das "Bewusstsein der Zusammengehörigkeit als einer grossen Familie" ist, die gemeinsame Abstammung und gleiche Natur von einem irdischen und himmlischen Vater, fügt das übernatürliche Leben Christi in den Gläubigen dieser Einheit eine neue, tiefergreifende Verwandschaft und Verbundenheit der Menschen hinzu, die Bande der übernatürlichen Kindschaft und der lebendigen Gliedschaft in dem einen Leibe Christi. So tritt anstelle einer allgemeinen Menschenliebe "wahre Brudergesinnung", da ja jetzt "brüderliche Bande sowohl zwischen allen Erlösten als auch mit Christus, dem Herrn als dem 'Erstgeborenen unter vielen Brüdern' bestehen." (23) So gibt dieses übernatürliche Lebensprinzip, der in den Gläubigen fortwirkende Christus, dem menschlichen Gemeinschaftsleben gleichsam eine neue, übernatürliche Seele, mit nur ihr eigenen übernatürlichen Kräften, eine neue Liebe, die zwar niemals "Ersatz sein kann für geschuldete, aber versagte Gerechtigkeit", (24) die allein aber einer in Erbsünde geschwächten Menschheit die notwendigen Lebenskräfte zur Führung ihres Gemeinschaftslebens zu vermitteln vermag. Alle Liebe unter den Menschen, vorab auch die soziale Liebe, erhält hierin einen neuen, in den neuen Seinsordnungen der Übernatur gegründeten Inhalt: sie erwächst nicht mehr nur aus der natürlichen Einheit des ganzen Menschengeschlechtes, der Einheit in gemeinsamer Abstammung und gemeinsamem natürlichen Ziel; diese neue Liebe stützt sich auf die neue, seinsmässig in den Menschen verwurzelte Einheit in Christus, die alle von ihr Erfassten in einem tiefen, wahren, übernatürlichen Sinne zu Brüdern untereinander und mit Christus werden lässt. Dieser neuen Liebesgesinnung, wie sie von den in Christus verbundenen Menschen kraft dieser neuen Einheit wesensmässig gefordert wird, kann die natürliche Liebeskraft des Menschenherzens nicht mehr genügen. Sie erhält daher in der theologischen Tugend(kraft) der Liebe ein ganz neues, seinsmässiges, mit der Gnade und dem übernatürlichen Leben Christi in der Seele engstens verbundenes Wirkprinzip. Die aus dem übernatürlich-christlichen Lebensprinzip erwachsende neue soziale Liebe bedeutet darum sowohl nach ihrem

wesentlichen Inhalt wie auch in den seinsmässigen Wurzeln ihrer Betätigung eine Überhöhung und Vollendung der natürlichen sozialen Verbundenheit der Menschen untereinander.

Solche "neue Ausgiessung des Geistes der Frohbotschaft, des Geistes christlicher Mässigung und allumfassender Liebe" (25) wird mithelfen zu der "durchgreifenden Erneuerung der menschlichen Gesellschaft in Christus", zum "Frieden Christi im Reiche Christi", wie es Lebensziel und Lebensarbeit des letzten grossen Papstes, Pius XI., war. Friede ist ja nach dem hl. Augustinus 'tranquillitas ordinis', Friede unter Menschen 'ordinata concordia'. So braucht es Gerechtigkeit und Liebe zur Wahrung des Friedens, zur Wahrung der Ziel-Ordnung in der Christus-Teleologie der menschlichen Gemeinschaft: (26) Gerechtigkeit, die das Werk der Friedensordnung schafft, Liebe aber vor allem, die die "harte und eiserne Gerechtigkeit" (27) mässigt und erst recht eigentlich die Ordnungseinheit, das "Ein Herz und eine Seele" des Friedens (ordinata con-cordia!) schafft. An dieser Friedenskraft des in ihr fortlebenden Christus hat die Kirche nie gezweifelt: "Je mehr sich das Reich (Christi) ausbreitet und gar auf die Gesamtheit des Menschengeschlechtes erstreckt, desto mehr werden sich die Menschen der Gemeinschaft bewusst werden, die sie untereinander verbindet.... Ja, wenn das Königtum Christi die gesamte Menschheit, wie es sie rechtlich umfasst, so auch tatsächlich umfasste, was brauchten wir da zu verzweifeln an einem Frieden, den der Friedenskönig der Welt brachte?" (28)

So ist wirklich der in der Gemeinschaft der Gläubigen fortlebende Christus, die Kirche, das gottgegebene übernatürliche Lebensprinzip der menschlichen Gemeinschaft, ein neues Lebensprinzip, aus dem die beiden Grundkräfte alles menschlichen Gemeinschaftslebens, ge-rechte Ordnung der Vielen und Einheit in wahrer Liebe, zu neuer Kraft und neuer Sinnerfüllung gelangen.

=== ===== ===

Dieses übernatürlich-christliche Lebensprinzip der menschlichen Gemeinschaft hat seine Wurzeln in, ja ist geradezu identisch mit, der Kirche als dem in den Gläubigen fortlebenden Christus. Zugleich führt alle irdische Gemeinschaftsteleologie letztlich auf diese Christus-Gemeinschaft, das corpus Christi mysticum, als auf ihr Ziel hin. Vom Ziel her erhält erst das Werden seinen vollen Sinn und seine entscheidende Deutung. So müssen wir uns weiterhin noch kurz mit der Gemeinschaftstheologie des Corpus Christi mysticum befassen, jener einzigen, einzigartigen menschlichen Gemeinschaft, die nicht aufhören wird, die in wahrem Sinne Höhepunkt und Endpunkt der menschlichen Gemeinschaftsteleologie bildet: Finis finalitatis, Ziel-Vollendung der Gemeinschaftsteleologie.

**II. Übernatürliche Ziel-Vollendung der menschlichen Gemeinschaftsteleologie**

Zielhaftigkeit strebt wesensgemäss nach einer letzten Erfüllung ihrer selbst in einem endgültigen Ziel. Zielordnung besagt schliesslich Einheit im letzten Ziele, das von den in dieser Ordnung beschlossenen Gliedern erstrebt wird. So verlangt auch die Zielordnung der menschlichen Gemeinschaften ein letztes, höchstes Ziel, einen Endpunkt, in dem alles Streben und alle Unruhe zur erfüllenden, befriedenden Ruhe gelangen soll. Unruhig ist diese ganze Kreatur, "bis sie ruhet in Dir, o Gott!"

Aber diese letzte Einigung der menschlichen Gemeinschaften, ja, des ganzen Universums in Gott als ihrem Ziel vollzieht sich nicht wie ein plötzlich-letztes Zusammenklingen dieses geschöpflichen Chaos von Strebungen und Richtungen in der Harmonie eines einzigen letzten, gewaltigen Schlussakkordes; sie wird von langer Hand vorbereitet und zu ihrem letzten glücklichen Ausklingen gebracht durch die eine grosse Kraft, die den ganzen Schöpfungssinn durchwirkt und durchlebt, durch die volle Wirklichkeit und lebendige Fülle des Gott-Menschen Christus. Durch ihn hat das Universum vom Schöpfer und Vatergott seinen Ausgang genommen, durch ihn

und in ihm soll es mit all seinen Ordnungen auch wieder zurückfinden zur Heimat. Wir haben schon darauf hingewiesen, wie Christus letzter Sinn und letzte, eigentlichste Realität der ganzen Universumsgeschichte ist. Hier kommt es noch darauf an zu zeigen, wie auch alle menschliche Gemeinschaftsteleologie in der Christus-Gemeinschaft des fortlebenden Christus ihr Endziel und ihre Voll-Endung findet; wie in Christus die Vielgestalt menschlichen Strebens und Lebens allmählich durch die umfassende Ordnungseinheit in und mit dem Universum zurückgeführt wird zur ewigen Einheit mit Gott, dem Vater. Die Wirklichkeit dieses fortlebenden Christus in der Zeit hier auf Erden ist die Kirche, in der Ewigkeit das in Christus begründete Reich Gottes. In diesen beiden Erscheinungsformen, die nach ihrem letzten, innersten Wesen zusammenfallen, soll im folgenden das Geheimnis des fortlebenden Christus,des corpus Christi mysticum, betrachtet werden.

### 1. Corpus Christi mysticum als Kirche

Es kann hier keine vollständige Soziologie der Kirche, oder des corpus Christi mysticum gegeben werden. Nur ihre entscheidende Stellung und Bedeutung innerhalb der allgemeinen menschlichen Gemeinschaftsteleologie soll in grossen Umrissen aufgezeigt werden.

Beim ersten Blick auf die Kirche zeigt sie sich in ihrer Sichtbarkeit zunächst als Gemeinschaft der Gläubigen (coetus fidelium), dann weiter und vor allem als eine grosse "Institution", als "Anstalt" mit vielfältigen, sichtbaren Organisationsformen. Zugleich damit und darin ist auch Zweck und Ziel dieser Organisationen ersichtlich: sie soll die Menschen zu ihrem ewigen Heile führen; Kirche ist Heilsanstalt, Erlösungsanstalt, und alle ihre Organisationen und Einrichtungen scheinen ganz und einzig für diesen Dienst am Heil der Einzelnen geschaffen zu sein; ihre Hierarchie, ihr Recht und ihre Autorität, ihre Organisationen, sogar ihre Sakramente und Gottesdienste, das alles sieht man zunächst in seiner Hinordnung auf das Heil des einzelnen Menschen. Kein Zweifel, diese Dienstaufgabe kommt der Kirche zu. Ja, sie liesse sich noch

dahin erweitern, dass die Kirche da sei zur Auferbauung des Leibes Christi, zur Verwirklichung des Lebens Christi in den einzelnen Menschen, zur Verchristlichung des ganzen Universums.

In all dem sind wahre und berechtigte Seiten der wirklichen Kirche gesehen; aber im Letzten verfehlt eine solche Auffassung doch vollständig ihr eigentliches Wesen und Sein. In einer wahrhaften Umkehrung der Wirklichkeit wird hier "Kirche" (das ist, ihre ganz äusserlich gefasste gesellschaftliche Organisation) als reiner Zweckverband verstanden, dem vor allem die Förderung des Seelenheiles der Einzelnen, dann aber auch noch das corpus Christi mysticum als äusserer Zweck zur Verwirklichung zugewiesen wäre. Eine wahrhafte Umkehrung der Wirklichkeit: denn nicht diese äusseren Formen von Anstalt und Organisation machen das Wesen der Kirche aus. "Vom Begriff eines Institutes ist der Nebengedanke des Mechanismus nicht zu trennen; die Kirche ist aber ein lebendiger Organismus." (1) Der in den Gläubigen fortlebende Christus ist Wesens- und Lebenskern der Kirche. Kirche ist Leben Christi, ist Christus selbst, der sich, in den Gläubigen wachsend, in den äusseren Organisationen der Kirche die Organe seines Lebens und Wirkens in menschlicher Gemeinschaft schafft. Nur von hier aus ist das Wesen der Kirche zu erahnen, von hier aus erschliessen sich Zugänge zum "Mysterium der Kirche" und auch zum Verständnis ihrer äusseren sichtbaren Formen und Erscheinungen. "Leib Christi", sagt Kardinal Franzelin, "ist die christliche Definition der Kirche." Von hier aus müssen wir uns einen Zugang zum Verständnis ihrer Erscheinungsformen erschliessen.

Die Kirche als der in den Gläubigen fortlebende Christus ist eine Gemeinschaft ganz eigener Art. In Christus werden hier die Gläubigen - und der Intention und dem Sollen nach die ganze Menschheit - zu einer Gemeinschaft zusammengeschlossen, die von unendlich tieferer Einheit und Dichte der Gemeinschaftlichkeit erfüllt ist als alle rein natürlichen menschlichen Gemeinschaften. Der Kirche als Leib Christi liegt ein wesentlich anderes "Organisations"prinzip der Gemeinschaft zugrunde. Man

hat gesagt, die natürlichen Gemeinschaften bauten sich "von unten her", von den Gliedern her auf, während die Kirche sich "von oben", vom Haupte Christus her sich erbaue und "organisiere". Aber besser noch lässt sich dieses entgegengesetzte Baugesetz der Kirche aufzeigen, wenn man darauf hinweist, wie die natürlichen Gemeinschaften sich vornehmlich gleichsam von der Peripherie her konstituieren, als "Umfassung" von Gliedern im "Raum" und durch den "Raum" der Gemeinschaft sich darstellen. So kann man sich vorstellen, wie der Staat gleichsam die Summe der Einzelnen zunächst durch sein Gebiet "umfasst", um sie dann in einem allmählichen Eingliederungsprozess zu durchdringen und in sich aufzunehmen. Die Konstituierung der Kirche ist demgegenüber etwas Lebendiges, ein lebendiges Wachsen von innen heraus, aus einem tiefsten, letzten Lebensprinzip, aus Christus heraus. Die Einbeziehung der Menschen als Glieder vollzieht sich hier nicht in einem Um-fassen, sondern vielmehr in einem inneren Er-fassen, durch ein Hineinbeziehen und Umgestalten des Einzelnen in ein Gliedsein im Leibe Christi. Dieses allmähliche Wachsen von innen nach aussen ist treffend dargestellt in dem Gleichnis vom Sauerteige im Mehl; aber der eigentliche, wesentliche Charakter dieser Gemeinschaft und der Eingliederung in sie als eines Lebens und lebendigen Wachsens kommt doch annähernd nur in den Gleichnissen von Weinstock und Rebe, von Ölbaum und Schössling und besonders im Gleichnis vom Leibe Christi zum Ausdruck. Es ist eigentlichste, wirklichste Lebenskraft Christi selber, die in den Gliedern seines Leibes der Kirche wirksam ist, die die Eingliederung und Durchlebung der Gläubigen wirkt. "Eintritt" in die Kirche vollzieht sich nicht einfach in einem formalen Akt von Seiten des Menschen her, sondern ist ein Hineingreifen einer anderen, höheren, dazu übernatürlichen Lebenskraft in Sein und Leben des um "Aufnahme" bittenden Menschen. Wenn auch darin nicht an den persönlichen Selbstand und Selbstbesitz des Menschen gerührt wird, - Gemeinschaft ist stets nur zwischen Personwesen -, so ist doch diese Aufnahme in die Gemeinschaft des Leibes Christi dem natürlichen Assimilierungsprozess des Lebens zu vergle-

chen.

> Das innerste, letzte Wesen des mystischen Leibes Christi, des Mysteriums der Kirche, lässt sich immer nur in Bildern und Symbolen ausdrücken und andeuten, kann darum immer auch nur in Annäherung und Analogie "ertastet" werden: Das Leben der Kirche ist wesentlich übernatürlich, das heisst aber, es fehlen uns, die wir nur von der natürlichen Erkenntnis her und mit rein natürlicher Erkenntniskraft an diese übernatürlichen Realitäten herantreten, die natürlichen, adäquaten Begriffe, die das Geheimnis wirklich zuinnerst be"greifen" lassen könnten.

In diesem Sinne spricht der hl. Augustinus davon, dass in der hl. Eucharistie, dem Sakrament des Leibes und der Gemeinschaft Christi, nicht wir Christus in uns umgestalten, sondern dass wir in Christus umgestaltet werden. Dass diese Umgestaltung in Christus nicht in krass fleischlicher Weise zu verstehen ist, sollte selbstverständlich sein. Aber sie darf doch ebensowenig umgedeutet werden in eine rein intentionale, moralische Verähnlichung unseres Geistes und Denkens mit dem Geiste und Denken Christi. Sie besagt vielmehr eine tatsächliche, seinsmässige Verähnlichung mit Christus, eine Einbeziehung in den Seins- und Lebensbezirk Christi, die zwar wieder nicht zur völligen, substanzialen Identität, aber doch zu einer eigentümlichen, ontisch-realen, tiefgreifenden Lebenseinheit der Glieder in und mit Christus führt. Dieser ontisch-reale Charakter des Einsseins mit Christus kann nicht scharf genug hervorgehoben werden. Er besagt einerseits eine Neuschöpfung übernatürlichen Seins in dem von diesem Leben Christi ergriffenen Menschen: vornehmlich die heiligmachende Gnade und die göttlichen Tugenden als reale Seinsqualitäten und Seinsprinzipien übernatürlichen Handelns; er besagt aber ferner noch ein ganz besonderes Seinsverhältnis Christi, des Gottmenschen, zu den Gliedern, das nur annähernd mit dem Wirken und Sein eines Lebensprinzipes bezeichnet werden kann. Christus ist selber das übernatürliche Leben in den Gliedern; er ist in ihnen, sie sind als Glieder in ihm; sie bilden mit ihm ein einheitliches Ganzes, Haupt und Leib, ein Christus. Das Einheitsband, das schliesslich Haupt und

Glieder, und die Glieder untereinander, zur Einheit bindet, ist der Geist Christi; aber wieder nicht zu fassen nur als Denken und Wollen und Sinnen Christi, nur als ein moralisches Etwas, in welchem und in der Ähnlichkeit mit welchem die Glieder "eins" würden. Der Geist Christi ist der Heilige Geist selber, die dritte Person in der Gottheit, der vom Vater und Sohn als Geist und Band der Liebe zwischen ihnen gesandt, das Werk der Einigung in realster, wirklichster und persönlichster Weise vollzieht. Er ist die "Seele" des Leibes Christi, der Kirche, der durch seine spezielle, auf der Sendung durch Christus beruhende Gegenwart und Tätigkeit in den Gliedern des Leibes die Einheit wirkt: ein Geist, ein Leib! (2) "Die Einheit des Pneuma in Haupt und Gliedern ist es, die in der konstitutionellen Einheit des 'Haupt und Leib ein Christus' das einheitstiftende Prinzip darstellt. Est in Ecclesia continuitas quaedam ratione Spiritus Sancti, qui unus et idem numero totam Ecclesiam replet et unit" (De verit. q.29 a.4c) (3) So wird die Kirche "durch den numerisch einen und göttlich substanzialen Geist" zur Einheit und Gemeinschaft des "Christus continuus, - continuus nach der Vielfalt seiner Glieder wie nach der raumzeitlichen Erstreckung und Erfüllung." Diese Einheit der Glieder in und mit Christus in der Kirche ist zwar nicht eine "physisch-reale Lebensganzheit; sie ist eine Einheit eigener Art, irgendwie seinsmässig-realen Charakters, die man darum in besonderer Heraushebung als mystisch-geheimnisvoll bezeichnen muss: Kirche ist der mystische Leib Christi hier auf Erden. Kirche ist eine Organismus-Einheit, mit all den Wirkgesetzen, die dem organischen Leben eigen sind. Ihr Sein und Leben und Weiterwachsen erfolgt vom innersten Kern der Gemeinschaft her; aber dieser Kern der Gemeinschaft der Kirche ist nicht nur irgendwie ein im Sein der Glieder gründendes, intentionales Beziehungszentrum, sondern ein lebendiges, reales, persönliches Sein, die Person des Gottmenschen Christus, die in einem seins- und lebensmässigen Zusammenhalt durch die Glieder hindurch und damit zugleich unter den Gliedern Gemeinschaft wirkt. Die Le-

bensgesetze dieser organischen Gemeinschaft sind darum auch wesentlich tiefgreifender und den innersten Seinskern der Glieder berührend, als es überhaupt bei einer natürlichen Gemeinschaft sonst der Fall ist.

Die Bilder von Weinstock und Rebe, vom Leibe, Haupt und Glieder enthalten, soweit sie es vermögen, diese letzte geistig-wirkliche, seinsmässige Realität des einen Lebenskreises und Lebensstromes Christi, der Haupt und Glieder zur Einheit und Gemeinschaft der Kirche bindet; der Kirche -, das heisst aber, der organisierten, sichtbaren Gemeinschaft. Damit ist zugleich aber auch schon das lebendige Baugesetz dieser Seins- und Lebensgemeinschaft aufgezeigt. Es ist Aufbau der Gemeinschaft von innen her, vom persönlich-wirklichen Lebensgrund Christi her, das in und durch den Hl. Geist in den Gliedern tätig ist. Aber eben in Gliedern tätig ist, die Leib-Seele-Wesen sind, deren Gemeinschaftsleben sich also notwendig in sichtbaren Formen und Gebilden gestalten muss. Das ist nun das Wesentliche und Kennzeichnende der Christus-Gemeinschaft, der Kirche, dass ihre Organisationsformen Wesensgebilde, Lebensformen sind, die organisch aus dem innersten Wesenskern erwachsen. Das gilt zum mindesten für jene grundlegende Struktur der kirchlichen Organisationen, die von Christus selbst der jungen Kirche mit auf den Weg gegeben wurden: Priestertum und Hierarchie, Primat und Unfehlbarkeit, das ganze Gebilde ihres sakramentalen Wirkens und Gottesdienstes. Es sind wesentliche Formen, die uns von wesentlichen Grundzügen des innern Lebens der Gemeinschaft Kunde geben, da sie ja erst aus diesem innern Sein heraus notwendig "erwachsen" sind. "Die Organisationsmittel der Heilsanstalt sind nichts anderes als die wirkenden Organe des Herrenleibes." (4) So führt Scheeben in seinen "Mysterien des Christentums" die Einheit der Hirtengewalt in der Kirche, die Einheit der Kirche selbst zurück auf den einen, übernatürlichen Mittelpunkt", auf Christus und den heiligen Geist. (5) Dabei tritt in all diesen äusseren Organisationsformen der Organ-Charakter deutlich zu Tage. Sie haben eine Zweckbeziehung, eine Aufgabe an und in der Kirche: Kirche ist ohne

Zweifel auch Institution, Anstalt zur Erlösung der Menschen, Heilsanstalt für ihre Glieder; in ihr und durch sie sollen die Menschen zu ihrem Heil gelangen. Dafür ist der Kirche die dreifache Gewalt gegeben, ihr Lehr-, Hirten- und Priesteramt; dafür die ganze sakramentale Ordnung. Aber es darf doch nicht übersehen werden, dass in all dem letztlich die Kirche, das ist aber, der fortlebende Christus sich selbst setzen will, die eigene Verwirklichung und Darstellung erstrebt. Es ist das Ganze des fortlebenden Christus, was als Ziel dieser Organtätigkeit, als Ziel der Organisation der Kirche, bestimmend wirkt.

Damit soll nicht gesagt werden, dass nun alle Formen der kirchlichen Organisation wesensnotwendiger Ausdruck ihres eigentlichsten Seins, des Christus-Lebens in ihr seien. Das verbietet schon die Tatsache ihrer historischen Entwicklung und Wandlung. Das Wesen der Gemeinschaft wird "nicht berührt von den psychologischen Modalitäten, Formen und Weisen ihrer Darstellung. Anders fasst der gebildetere Mensch die Gemeinschaft an sich, anders der Ungebildete, anders die Neuzeit, anders das Altertum. Und doch ist es überall dasselbe Grundwesen der Gemeinschaft, welches sich als ewig dasselbe, nur in unterschiedenen Formen und Weisen darstellt." (6) Wenn so auch in der Kirche, wie es Pilgram von der Gemeinschaft überhaupt ausführt, die historischen Gegebenheiten und Entwicklungen, die menschlichen - und oft allzu menschlichen - Auffassungen und Ideen ihren reichen Niederschlag gefunden haben, so muss man doch annehmen, dass die Kirche selbst hierin stets unter dem Lebenseinfluss Christi, unter der, wenigstens wachsamen und warnenden, Leitung des Heiligen Geistes stehe. Ja, es wäre geradezu widersinnig, wollten wir für die Kirche eine sich stets gleichbleibende, starre Form der äusseren Organisation verlangen, - mit Ausnahme natürlich jener Organisationselemente, die wesentlicher Ausdruck und notwendiger Ausfluss ihres innersten Wesens sind. So wie sich die Seele oder das Lebensprinzip in der zu belebenden Materie mit fortschreitendem Umfang auch stets wachsende Differenzierungsformen der "äusseren" Organe und Organisation schafft, - man vergleiche

nur die ersten undifferenzierten Formen des embryonalen Stadiums mit der vollständigen Differenzierung des fertigen Organismus -, ebenso würde sich naturgemäss auch die äussere Organisation und Differenzierung der Kirche entsprechend ihrem äusseren Wachsen gestalten: das innere Leben, der Lebenskern, die Idee, ihr Sein und Wesen, ist immer das Gleiche: corpus Christi, ob wir sie nun am Tage ihrer Geburt, am Pfingsttage zu Jerusalem, oder am Tage ihrer Vollendung hier auf Erden, am "Tage Christi", dem jüngsten Tage betrachten. Immer ist es derselbe Christus, dieselbe Kirche, die in ihren Organen und Organisationsformen stets nur sich selbst darstellen will.

Darum können wir jetzt das eigentliche, innere Wesen der Kirche mit Feckes bestimmen als der "mystische Leib Jesu Christi, den der Gottmensch auf Grund seines hohenpriesterlichen Opfers ins Dasein gerufen hat und durch die Kraft des heiligen Geistes und den Dienst der kirchlichen Ämter immerfort erhält und belebt." Kirche ist "die Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott in Jesu Christo, als dem Haupte der mit Gott vereinigten Menschheit, und dann die in Christo wiederhergestellte Gemeinschaft der Menschheit unter sich." (Pilgram) (7)

In diesem Wesen der Kirche als "innigste und realste Gemeinschaft der Menschen mit dem Gottmenschen" (8) tritt ihr Anstaltscharakter, ihre Zweckordnung auf die Erlösung und Rettung der einzelnen Menschen nur mehr als eine besondere Seite, als ein Teilmoment in Erscheinung. So ist alle "anstaltliche Wirksamkeit der Kirche an den Menschen dem politischen Ziele der Vereinigung (im corpus Christi) eingeordnet." Vereinigung, Christus-Gemeinschaft ist nicht auch eine Seite der Kirche, sondern "es ist diese Bestimmung ihre Wesenheit selbst, und diese Bestimmung enthält ihre Anstaltlichkeit nur als ein besonderes Moment und Seite ihrer selbs an sich." (9)

Darum ist auch das Verhältnis der Einzelnen zu Christus in der Kirche als Gemeinschaft zu kennzeichnen. "Als Gemein-

schaft, nicht als atomistische Individuen hat uns auch Christus erlöst u.s.w., darum tritt Er auch jetzt, wie Er im Himmel ist, nicht mit isolierten einzelnen Christen als solchen, sondern zunächst und vor allem mit der ganzen Gemeinschaft und in der Gemeinschaft mit den Einzelnen als Gliedern derselben in Verhältnis." (10) Gewiss besteht das Ganze der Kirche nur in den Gliedern, nur den Gliedern kann sich die Lebenskraft Christi mitteilen, nur mit ihnen in Beziehung stehen; aber sie tritt stets mit den Einzelnen als Gliedern, nicht als isolierten, atomistischen Einzelwesen in Berührung. Sie erhalten ihr Christus-Leben nicht nur für sich, sondern als wesentlich hingeordnet und bezogen auf dasselbe Christusleben in allen andern Gliedern, auf den "ganzen Christus", die ganze Kirche. Wenn wir auch diese gegenseitige Zuordnung von Glied und Ganzem und eine teilweise Überordnung des Ganzen über seine Glieder schon bei allen natürlichen Gemeinschaften beobachteten, so tritt dieser Ganzheitscharakter bei der Kirche als letzter und höchster Gemeinschaft doch in einer ganz anderen Weise zu Tage. Während alle irdischen und natürlichen Gemeinschaften doch nicht den ganzen Menschen umfassen konnten und darum stets eine letzte zielhafte Hinordnung auf die höheren Werte und Ziele der menschlichen Persönlichkeit in ihnen mitgegeben war, stehen sich in der Kirche die letzten Ziele des Einzelnen und der Gemeinschaft ebenbürtig gegenüber, besser, sie fallen ineins zusammen. Letztes Ziel dieser Christus-Gemeinchaft ist ja die Verherrlichung des Vaters, gloria Dei, und zwar nicht eigentlich dadurch, dass sie dem Einzelmenschen zur Erfüllung dieses Zieles verhilft, sondern einfachhin durch die Tatsache ihrer Selbstdarstellung und Selbstverwirklichung, durch ihr eigentliches Sein als Christusgemeinschaft. Daraus ergibt sich eine letzte Selbstzwecklichkeit der Kirche gegenüber ihrem anstaltlichen Charakter und ihrer Zweckrichtung auf das Seelenheil ihrer einzelnen Glieder. "Der Zweck des Seelenheils ist ihr nur ein besonderer und eingeordneter in dem allgemeinen Zwecke der Verherrlichung Gottes, der auf Erden in der Verwirklichung und im Leben der Kirche im

Ganzen besteht und im einzelnen sich nur als an einem Teilnehmer an diesem Leben realisiert." (11) "Die Kirche als Gemeinschaft der Menschheit in Christo mit Gott und unter sich hat notwendig ihren Zweck, ihr Ziel in sich selbst, denn der höchste Zweck der Menschheit ist ja eben die Verherrlichung Gottes durch ihre Vereinigung mit ihm. In dieser Vereinigung der Menschen mit Gott in Seinem Reiche ist ja auch der sekundäre Zweck in Seiner Schöpfung, nämlich die Seligkeit der Geschöpfe, enthalten, denn ihre Seligkeit besteht ja eben darin, worin Gottes Verherrlichung besteht, nämlich in ihrer Vereinigung mit Ihm, deren eigenschaftliche Inhärenz im Menschen die Liebe ist. Ist nun die Kirche diese Vereinigung, Gemeinschaft selbst, so liegt offenbar der höchste Zweck, wie der Menschheit, auch der Kirche, in ihr selbst, und sie erfüllt ihn durch sich selbst, durch ihr eigenes Dasein. Die Kirche ist kein Mittel zu irgend einem Zwecke ausser ihr; sofern sie ein Mittel ist, ist sie ein solches Mittel, welches in sich selbst seinen Zweck erfüllt. Vielmehr aber ist zu sagen, dass sie ein solcher Zweck, ein solches Ziel ist, welches an und in der Sache selbst, als innerer Selbstzweck liegt und an und in sich selbst auch die Mittel zu seiner Verwirklichung enthält und in sich trägt. Die Bestimmung, Mittel zu sein zur Erreichung ihres Zieles, der Realisation ihres eigenen inneren Selbstzweckes, kann wieder nur eine Seite und ein Moment an ihrer eigenen inneren Wirklichkeit sein." (12) Diese Charakterisierung der Selbstzwecklichkeit der kirchlichen Gemeinschaft ist nichts anderes als die Anwendung des Ganzheitsprinzipes auf die Kirche. Das Unterscheidende im Gegensatz zu den natürlichen Gemeinschaften liegt darin, dass in der Kirche die beiden Wertbereiche von Glied und Ganzes sich vollkommen entsprechen, sodass das Ganzheitsprinzip in der Kirche und nur in ihr zur vollen Auswirkung kommen kann. Das bedeutet nun nicht eine Vernichtung oder Vergewaltigung menschlicher Persönlichkeit durch das unpersönliche Sein der Gemeinschaft. Ganz abzusehen davon, dass in der Kirche die Gemeinschaft selbst, als Christus-Gemeinschaft, von einem unpersönlichen Sinnganzen weg

irgendwie an die persönliche Wertsphäre angenähert, in sie hineingehoben wird, dass sie ferner letztlich "bestimmt ist durch ihren Abbildcharakter gegenüber einem letzten personalen Wert: dem bonum commune separatum, d.h. Gott, dessen unendliches Wesen selbst noch in seinem, als solches unpersönlichen, nächsten geschöpflichen Abbild, der übernatürlichen Gemeinschaft, so wertvoll widerstrahlt, dass dieses commune den Vorrang vor den begnadeten Einzelpersönlichkeiten beanspruchen darf" (13) - droht von der höchsten Gemeinschaft, dem corpus Christi mysticum her nicht die Gefahr eines Übergriffes in die "Rechte" oder in das Sein des Einzelnen, der Persönlichkeit; in ihr "ist jede 'Spannung' zwischen Einzelperson und Gemeinschaft aufgehoben. Hier fallen letzte und höchste Erfüllung des Sinnes der Einzelperson und letzte Erfüllung der Gliedschaft völlig zusammen." (14) Hiermit soll nicht gesagt sein, dass die Kirche in ihren gesellschaftlichen Organisationsformen, in jenen nämlich, die nicht wesensnotwendig mit ihrem Sein als corpus Christi und damit auch als Heilsanstalt gegeben sind, nicht gelegentlich in einem Übermass von Organisation oder in einer Überspannung organisatorischer Forderungen das Mass des Nützlichen oder gar Zulässigen überschreiten könne oder überschritten habe. Es geht hier ja gar nicht um diese menschliche Seite ihrer Selbstverwirklichung, in der menschliche Klugheit oder menschliche Schwäche sich auswirken werden, sondern um die von ihrem Wesen geforderten, gottgesetzten Organisationsformen ihres Gemeinschaftslebens, wie Primat, Hierarchie, sakramentale Ordnung; ja, es geht letztlich um ihr Wesen, das all diesen Organisationsformen zu Grunde liegt und auf das sie alle hinzielen: es geht um die Gemeinschaft der Gläubigen in und mit Christus, um den in ihnen fortlebenden Christus. Dieser Vorrang des corpus Christi mysticum als der höchsten Gemeinschaft über die in ihr lebenden Einzelpersonen wird aber noch nicht genügend ersichtlich, solange man das corpus Christi mysticum eigentlich nur als (irdische) Kirche sieht: wir müssen es fassen als die ewige Gemeinschaft der Menschen, mit Christus und mit Gott, als das

ewige Reich Gottes, das sich in der in Christo geeinten Menschheit verwirklicht.

### 2. Corpus Christi mysticum als Reich Gottes

Es wäre wohl gegen den Sinn und die Auffassung der katholischen Kirche selbst, wollte man die "Kirche" auf die auf Erden fortlebende Christus-Gemeinschaft der Gläubigen beschränken. Stets hat sie, die noch streitende Kirche, sich eins gewusst mit der schon triumphierenden Kirche, (zu der wir hier die leidende Kirche im Fegfeuer schon hinzurechnen können), sie hat jene als sich zugehörig, als ihren Teil betrachtet, oder besser noch, sie hat in der triumphierenden Kirche erst eigentlich ihr Ziel und ihren Sinn, ihr volles, letztes Leben verwirklicht geschaut. Zumal von der Wirklichkeit ihres Seins als corpus Christi aus musste sie sich hier auf Erden immer als erst in statu viae, als wachsender und werdender Christus betrachten, während im Jenseits des status patriae die Fülle, das Vollalter Christi, die Vollkommenheit des Mannesalters Christi von ihr schon erreicht und im Besitz verwirklicht ist. So gelangen wir zur einen Kirche als Leib Christi, deren Teile über die Grenze von Diesseits und Jenseits hinüber die ganze Menschheit zu einer einzigen grossen Gemeinschaft aller verbinden will und verbinden soll. (15) "Bezüglich des allgemeinen Verhältnisses der sichtbaren Kirche zur überirdischen haben wir schliesslich nochmals zu betonen, dass alle Sphären zusammen ein Ganzes, eine Einheit bilden, deren Wesen Gemeinschaft ist, und dass in dieser Einheit jede besondere Sphäre wie ein Glied vom Ganzen abhängt. Unter allen diesen Sphären der einen Kirche ist aber wohl die sichtbare die dem Umfange nach kleinste: nach der Lehre vieler Theologen ist der Himmel und das Purgatorium unendlich reicher an Gliedern. Ausserdem steht die sichtbare Kirche in Dependenz von der unsichtbaren, sofern diese das Ziel ist, wohin die sichtbare steuert, zu dem sie sich als eine Vorbereitung verhält.... Auch ist die überirdische Kirche der metaphysische Daseinsgrund der sichtbaren .... Wir müssen uns also nicht, wie das bei überwiegendem

Weltbewusstsein vorkommt, die sichtbare Kirche als das Zentrum der ganzen Kirche denken und die überirdische auf die sichtbare als ihren Mittelpunkt beziehen. Vielmehr ist die sichtbare Kirche nur ein kleines Bruchstück der ganzen Kirche, und in diesem Ganzen ist die himmlische Kirche der Mittelpunkt, die Kirche auf Erden steht zu derselben als ihrem Mittelpunkte in der äusseren Peripherie des Ganzen, und hat sich auf dieses ihr Zentrum auch in kausaler und finaler Dependenz zu beziehen." (16)

Darum sollte man auch nur in einem sehr abgeschwächten und uneigentlichen Sinne von einem Dualismus von Diesseits und Jenseits sprechen. Eröffnet sich hier nicht vielmehr in überwältigender Grösse ein Einblick in die umspannende Einheit und Kontinuität von Diesseits und Jenseits, nicht nur in der Entfaltung einer beide Welten umfassenden grossen, einheitlichen Teleologie der ganzen menschlichen Gemeinschaft, ja, des ganzen Christus-Universums, sondern auch in der Identität und Kontinuität des allmählichen Heranreifens und Hineinwachsens eines jeden Einzelnen in sein "ewiges Leben." Heiligmachende Gnade, göttliche Liebe und alles in ihnen und durch sie im Menschen gewirkte übernatürliche Leben ist ja nicht eine zusammenhanglose, nur mittelhafte Vorbereitung des Menschen für ein ganz anderes, neues Leben der Glorie, für das ewige Leben, das erst im Jenseits, nach dem Tode, mit einem völligen Abbrechen und Neu-anfangen anheben würde. Sie sind ja selber schon dieses "ewige Leben", identisch mit ihm, nur in dieser Zeitlichkeit noch gefährdet durch die Möglichkeit des freien menschlichen Willens, und zugleich noch nicht zu ihrer vollen, letzten Entfaltung gebracht. So wie im Samenkorn und im entfalteten Ganzen der Pflanze nur ein identisches Leben ist, so gibt es nur ein gleiches Christus-Leben der Menschen in Diesseits und Jenseits. Die übernatürlich-christliche Teleologie des Einzelnen und der Gemeinschaft ist in ihnen, in ihrem diesseitigen Gnadenleben, schon angelegt, schon wesentlich vorhanden wie in einem Samenkorn, das, in seinem Ver-wesen, aus dem Dunkel der Erde dieses Lebens im Glauben zur vollen Entfal-

tung im Lichte der Sonne, zur letzten Teilnahme und Anschauung Gottes im lumen gloriae gelangen soll. So ist es mit dem zielhaft wachsenden Christusleben im Einzelnen, so auch mit dem vollen Christusleben des "ganzen Christus", der Kirche, in der die gesamte Menschheitsgemeinschaft zu einer Diesseits und Jenseits umspannenden und überbrückenden Einheit des einen in ihr zu gestaltenden Christus-Lebens hingeführt wird. In der Kirche wandert die Menschheit "dem geheimnisvollen, überirdischen Ziele entgegen, welches sie in ihrem göttlichen Haupte schon längst (hier auf Erden allerdings noch nicht voll entfaltet und für den Einzelnen noch gefährdet) antizipiert und in Besitz genommen" hat. (17) In dieser letzten, vollendeten Gemeinschaft des Christus totus liegt Ziel und Vollendung nicht nur der Kirche, sondern aller menschlichen Gemeinschaftsteleologie überhaupt; in ihrem Wesen als dem letzten und tiefsten "metaphysischen Daseinsgrund" (Pilgram) aller menschlichen Gemeinschaft kann darum auch erst der volle Sinn und die letzte Deutung menschlicher Gemeinschaft sichtbar und möglich werden.

Wesen dieser ewigen Gemeinschaft, ihre Eigenbedeutung und ihr immanenter Sinngehalt ist: lebendige Christus-Gemeinschaft zu sein, regnum Christi; aber nicht mehr nur wachsendes, werdendes corpus Christi, sondern die volle Christus-Herrschaft in und über allen Menschen, der ganze Christus, "dem alles unterworfen ist" (1.Kor.15,27), der, frei von aller Gefährdung, die ewig dauernde Voll-Endung der menschlichen Gemeinschaft bedeutet: haec civilitas in futuro non evacuabitur, sed perficietur! (18) Als "nicht-endendes End-Ziel" (in fine sine fine) aller menschlichen Gemeinschaft ist diese ewige Christus-Gemeinschaft auch nicht mehr auf eine andere Gemeinschaft über sich hinaus hingewiesen, (so wie die Familie auf den Staat, der Staat auf die Kirche); aber sie bleibt doch auch als geschaffene, menschliche Gemeinschaft nicht in sich stehen, hat nicht ihren letzten, tiefsten Sinn in sich, in ihrem Eigensein und Eigenzweck, sondern reicht direkt in transzendenter Zielhaftigkeit an das letzte Ziel heran, an Gott als ihr bonum commune sepa-

ratum. Aber hier ist die Bindung an das letzte Ziel alles Geschöpflichen in einer Weise vollzogen, wie es sonst in keiner anderen Gemeinschaft der Fall ist. Wenn auch Familie und Staat u.s.w. letztlich auf Gott als ihr Ziel ausgerichtet sind, so doch immer nur als Mittel und durch andere, die mit Gott, dem letzten Ziel, in näherer Bindung stehen. In dieser ewigen Christus-Gemeinschaft aber ist Gott als ihr letztes, höchstes Ziel und bonum commune separatum in eigentümlicher, ganz enger Weise in das Leben und Sein der Gemeinschaft hineinbezogen. Der innere Sinngehalt des corpus Christi weist gerade in und durch seine immanente Sinnhaftigkeit über sich hinaus auf den ordo ad ipsum Deum als das Wesensmerkmal seines eigentlichen Bestandes und Seins: dieser ordo ad Deum ist die ewige, innere Unruhe dieses die Menschen erfassenden und in Gemeinschaft einenden Lebens in Christus, dem Menschen, die aber in der erreichten und unverlierbaren Berührung und Erfassung Gottes, ihres Zieles, immerfort zur vollkommenen, beseligenden Ruhe und Vollendung gelangt. In Christus, dem Gott-Menschen, ragt aber diese höchste und letzte Menschheitsgemeinschaft in der zweiten Person der heiligsten Dreifaltigkeit in diese selbst hinein und tritt damit auch in engste Gemeinschaftsbeziehungen zu den übrigen göttlichen Personen. Hier kann dieses grosse Geheimnis der Gemeinschaft der in Christus geeinten Menschheit mit der heiligsten Dreifaltigkeit nicht näher dargestellt werden, - ganz abgesehen davon, dass dieses Geheimnis auch dem Glauben nur eine schwache Annäherung gestattet. Hier soll nur kurz darauf hingewiesen werden, dass Christus selbst in fast erschreckend einfachen, klaren Worten diese letzte Gemeinschaft der Menschen in Christo mit Gott dem Dreifaltigen ausgesprochen hat in seiner Abschiedsrede; er bittet für die Glieder seiner heiligen Kirche, "dass sie alle eins seien, wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin; so sollen auch sie in uns eins sein... Ich werde in ihnen sein wie du in mir bist, auf dass sie vollkommen eins seien... Vater, lass jene, die du mir gegeben hast, bei mir sein dort, wo ich bin." (Joh.17,20 ff.) Diese innigste Gemeinschaft der Menschen in Christus mit Gott bedeu-

tet zunächst, vom Einzelnen aus gesehen, Anschauung Gottes, höchste Beseligung und grösstes Glück, die Erfüllung all seines menschlich-geschöpflichen Sehnens, in einem Wort: sein Seelenheil. Sie besagt und bezielt aber ebendarin als in ihrem letzten und höchsten finis externus: die höchste Ehre und Verherrlichung Gottes, die nur von der ganzen in Christus geeinten Menschheitsgemeinschaft gerade durch und wegen ihres Christuslebens Gott, dem Dreieinigen, gegeben werden kann. So führt das ewige regnum Christi, das corpus Christi und darin die ganze Christusteleologie letztlich zurück zu Gott, zu seiner Verherrlichung: sie wächst sich aus zu dem ewigen, alles umfassenden Gottesreich als der Gemeinschaft der ganzen Menschheit, durch Christus, mit Gott dem Dreieinigen. "Kirche ist Gemeinschaft Gottes" (19), ist "Gemeinschaft der Menschen mit Christo, in Christo mit Gott (der hochheiligen Dreifaltigkeit) und unter sich." (20)

"Vermöge der innigsten Gemeinschaft mit Gott und in Gott entsteht aber auch in der übernatürlichen Ordnung eine höchste, innigste Gemeinschaft der geistigen Kreatur unter sich, welche ebenso wie die erstere ein Abbild der Einheit der göttlichen Personen ist (ut sint unum, sicut et nos unum sumus, Joh.17,22), und demgemäss nicht bloss eine Versammlung oder ein Volk, sondern ein geschlossenes, organisches Ganzes darstellt." (21) So findet sich also auch in dieser letzten Christusgemeinschaft der Menschen mit Gott der ordo ad invicem: Gemeinschaft und gegenseitige Zuordnung untereinander. Zwar ist gewiss der entscheidende Sinn der umfassenden Menschengemeinschaft in Christus die 'major Dei gloria', im Sinne des schon einmal zitierten Wortes der hl. Messe: Per ipsum et cum ipso et in ipso est tibi Deo Patri .... omnis honor et gloria. Dieser letzte und bestimmende Endzweck der Schöpfung soll eben erreicht werden "nicht bloss insofern, als die einzelnen geschöpflichen Individuen auf diesen Endzweck bezogen sind, sondern auch insofern, als diese Individuen in Hinsicht auf den Endzweck der Schöpfung ein grosses Ganzes, ein Universum ausmachen." (22) Aber damit ist zum mindesten doch mitgegeben (concomitanter) die gegensei-

tige Zuordnung und Gemeinschaft der Seligen untereinander. Gemeinschaftliche Hinordnung auf ein gemeinsames bonum commune besagt ja stets zugleich auch die Zuordnung der Glieder zueinander. So wie unter den reinen Geistern, den Engeln, Gemeinschaft in gegenseitiger Über- und Unterordnung der verschiedenen Hierarchien und Chöre, nach dem Zeugnis der heiligen Schrift, sich findet, so wird auch unter den Seligen der menschlichen Gemeinschaft eine hierarchische Gliederung sich finden, ein ordo ad invicem, der sich vornehmlich gründen wird auf das verschiedene Gnaden- und Glorienmass der Einzelnen: "Distinctio ordinum et hierarchiarum coelestium ... semper erit, quia semper manebunt distincti gradus naturae in angelis et diversae sortes gloriae."(23)

Aber liesse sich diese Gemeinschaft der Seligen untereinander nicht fast schon erschliessen und fordern aus der natura socialis des Menschen, des Person- und Geistwesens überhaupt? Wenn wirklich die soziale Natur des Menschen ein proprium, eine aus seinem Wesen notwendig folgende Eigentümlichkeit ist, dann würde die volle Verwirklichung seines Wesens geradezu die Gemeinschaft zu den Mitmenschen, ja auch zwischen Engeln und Menschen, fordern. Das scheint auch die Ansicht des hl. Thomas zu sein; denn wenn auch nach ihm zum notwendigen Wesensbestand der Glückseligkeit der Menschen eine societas amicorum nicht erfordert ist, da ja Gott allein alle Fülle und Vollendung dem Menschen zu geben vermag, so sei doch diese Gemeinschaft mit Freunden erfordert 'ad bene esse beatitudinis': Non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem, quia homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in Deo. Sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum; unde Augustinus dicit, quod "creatura spiritualis ad hoc quod sit beata ... extrinsecus (vero) si adjuvari dicenda est, fortasse hoc solo adjuvatur quod se invicem vident, et de sua societate gaudent". (24) "Quasi <u>concomitanter</u> se habet amicitia ad beatitudinem" (ad 3.). Während sich diese Gemeinschaft der Heiligen im corpus Christi hier auf Erden vor allem betätigt im gegenseitigen Helfen und Mitteilen von Ver-

diensten, gewiss immer auf dem Grunde gegenseitiger Liebe und heiliger Freundschaft, ist es in der vollendeten Gemeinschaft der Seligen nur mehr die societas amicorum, die "Freude über ihre Gemeinschaft" (Augustinus), die reine Erfüllung und Auskostung dessen, was Gemeinschaft dem Geistwesen bedeutet, ohne jeden Gedanken an irgendwelche Dienst- und Nutzwerte einer solchen Gemeinschaft, die Grund und Inhalt dieses bene esse beatitudinis ausmacht. Dass aber dieser ordo ad invicem in der Gemeinschaft der Seligen in seiner Bedeutung völlig überschattet wird von dem alles beherrschenden ordo ad ipsum Deum, das ist bei der schon geschilderten Natur dieser höchsten Gemeinschaft der Menschen mit Christus und mit dem dreieinigen Gott nicht zu verwundern. So sind also auch hier die beiden Ordnungsprinzipien jeder Gemeinschaft, das Ganzheits- und das Subsidiaritätsprinzip, wirksam, allerdings ohne alle Möglichkeit eines Konfliktes der verschiedenen von ihnen getragenen und geschützten Interessen. Dagegen kommt das dritte Prinzip, das übernatürlich-christliche Lebensprinzip in der menschlichen Gemeinschaft, das ja infolge der positiven Setzung durch den freien Willen Gottes eine historisch aufscheinende Einmaligkeit dieses Universums darstellt, erst eigentlich in der geschichtlichen Vollendung der Christusgemeinschaft am "Tage Christi", am Ende der Zeiten, zur endgültigen und vollständigen Verwirklichung.

### 3. Corpus Christi mysticum als Gemeinschaft der gesamten Kreatur mit Gott

Die Christusgemeinschaft der ganzen geheiligten Menschheit weist über sich hinaus auf die 'tota communitas universi', von der der hl. Thomas einmal spricht. (25) Die Menschheit ist ja nur Mikrokosmos in dem Makrokosmos des Universums. Dieses hat den Vorrang vor ihr als die grössere Verherrlichung Gottes, die mit seinem "grösseren, göttlichen Repräsentationscharakter" (26) gegeben ist. So findet sich diese höchste und letzte Gemeinschaft der Menschen doch zugleich auch eingeordnet und hingeordnet auf das Ganze; nur

im Ganzen des Universums erst wird die letzte Vollendung und damit höchste Verherrlichung Gottes möglich. Gewiss kann man auch von einem Dienstwert des totum universi für das Einzelne, für den Menschen sprechen: die Vollkommenheit der Einzelkreatur, auch des Menschen, ist nicht möglich ohne diese letzte Vollendung des Universums; dieses "dient" dem Einzelnen dadurch, dass es ihm Ort und Weg zur vollendenden Selbstausprägung ist. Aber ein volleres und tieferes Verständnis der Gesamtteleologie des Universums verlangt doch, dass man über der Vollkommenheit und dem Wohl der einzelnen Glieder nicht die "schöpferische universale Architektonik des göttlichen Weltplanes" (27) vernachlässige. Grundgesetz und beherrschendes Prinzip dieser Gesamtstruktur ist Christus, als die "Anakephalaiosis aller Dinge" (Eph.1,10), als "Krone, Zentrum und Fundament der durch ihn und auf ihm begründeten höheren Ordnung des Alls", wie es M.J.Scheeben in seiner Dogmatik (28) dargestellt hat. Gewiss ist der Mensch, die Menschheit, pars principalis dieses Alls, in dem und durch den das All erst eigentlich zur Gemeinschaft mit Gott zu gelangen vermag. Aber alle und alles Geschaffene wird doch erst in Christus zusammengefasst (anakephalaiosis) und so zu Gott als seinem Ursprung und Ziel zurückgeführt. "Die Kirche (d.i. der fortlebende Christus) ist Gemeinschaft Gottes"; ihr Ziel "ist kein anderes, als die gesamte Kreatur der Gemeinschaft Gottes wieder teilhaftig zu machen." (29) So wird auch "in der materiellen Schöpfung, die im Menschen ihr Haupt hat, die übernatürliche Ordnung durch Christus vollendet, weil und insofern sie in und mit dem Menschen in Christus ihre eigene höchste Verherrlichung empfängt und zur höchsten Verherrlichung Gottes berufen wird. Dadurch endlich, dass in Christus die gesamte übernatürliche Ordnung der ganzen Welt als in Einem gemeinschaftlichen Haupte vollendet wird, wird sie auch in dem Sinne vollendet, dass in ihr eine höhere, oder vielmehr die höchste Einheit des gesamten übernatürlichen Reiches Gottes zustande kommt, welche nicht bloss die Einheit eines gewöhnlichen Reiches, sondern die eines Hauses und eines Leibes ist." (30) Wenn auch Chri-

stus im Universum steht, somit an der Eigenschaft des Gliedseins irgendwie teilhat, so kommt ihm doch eine Vorrangstellung im Ganzen und darin über dem Ganzen zu; er ist "als vollkommenes Haupt auch der Herr und König aller anderen Dinge, mithin nächst Gott das höchste Endziel, dem sie untergeordnet sein und dienen sollen, und dem sie mit ihrem ganzen natürlichen und übernatürlichen Sein und Leben angehören nach dem Worte des Apostels: Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei." (31)

So wird "die ganze Schöpfung, in Christus als ihrem Haupte zusammengefasst, geeinigt und vollendet, zu dem ersten Prinzip, von dem sie durch die Erschaffung ausgegangen und von dem sie teilweise durch die Sünde getrennt worden, als zu ihrem letzten Endziele in vollkommenster Weise zurückgeführt, um in ihm geeinigt und vollendet zu werden."(32)

"Quae unitas (salvandorum in Christo) nunc inchoatur in via, sed consummatur in aeterna gloria, juxta quod Dominus orat, ut sint unum sicut et nos unum sumus, et ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum; qua unitate consummata per vinculum caritatis, erit Deus omnia in omnibus aeternitate certa et pace perfecta, eruntque omnia per amorem communia communione ordinata et ordinatione connexa et connexione indissolubiliter alligata." (33)

==== ===== ====

Schluss

## Utopie oder Wirklichkeit?

"Die reinste Form teleologischer Darstellung ist die Utopie." Fast könnte es so scheinen, als ob dieser Satz Rob. Michels' durch die vorliegende Darstellung der Teleologie menschlicher Gemeinschaft geradezu eine Bestätigung erfahren habe. Das Bild, das von der menschlichen Gesellschaft gezeichnet wurde, mag vielen, nach den Worten Pius' XI. in seiner sozialen Enzyklika Quadragesimo anno (1), "nur als ein traumhaftes Wunschbild, .... als ein wirklichkeitsfremdes, wenngleich wundervolles Traumbild" erscheinen, "das sich niemals in die Wirklichkeit überführen lasse". Muss nicht "gesunder Wirklichkeitssinn" sagen, dass dieses ganze Bild einer Universumsteleologie günstigsten Falles ein Idealbild sei, nach dem die Menschheit vielleich ihr sehnendes Streben richten mag, das aber unverwirklicht, immer Utopie bleiben müsse?! Dabei könnte der Vorwurf der Wirklichkeitsfremdheit, der Utopie, vor allem zwei, unter sich grundverschiedene Momente an diesem Bilde treffen: einmal dieses, dass darin abstrakte, idealistische Konstruktionen, Idealtypen menschlicher Gemeinschaften umrissen werden, wie sie niemals in idealer Reinheit des Typus zu finden sein werden; dann aber auch das ganz andere Element dieses Bildes: gegenüber der historisch-einmaligen Teleologie, die hier der ganzen Menschheitsgemeinschaft und ihrer Geschichte zugeschrieben wird, stellt sich doch die Frage nach der Tatsächlichkeit der Verwirklichung dieses ganz einmaligen Sinnes aller menschlichen Gemeinschaft, die Frage nach Art und Ort ihrer Erfüllung. Teleologie menschlicher Gemeinschaft, die nur Ideal und unerreichbares Wunschbild zu zeichnen verstünde, wäre grausamer Versuch,

den Menschen über seine "tragische Existenz" (Delp) hinwegzutäuschen, wäre zugleich auch furchtbarster Missbrauch des Höchsten im Menschen, seines Glaubens und seiner nie ruhenden Sehnsucht nach einem gütigen Schöpfergott, der alle Unruhe und Unrast des Menschenlebens in einer letzten, nieendenden Ruhe und einer letzten, tiefen Sinnerfüllung zu sich zurückführt.

1.) Utopie scheinen zunächst zu sein jene Idealbilder menschlicher, natürlicher Gemeinschaften, voll abstrakter, idealistischer Konstruktionen, denen allgemeingültige, unveränderliche Ziele zugeschrieben, ja vorgeschrieben werden. Es ist die Rede von der Teleologie "der" Familie, "des" Staates u.s.w.. Wo bleibt da die Rücksicht auf die individuelle Einmaligkeit und geschichtliche Besonderheit der Gemeinschaften, der Staaten, Völker und Nationen? "'Gemeinschaft', 'Volk', 'Staat' sind stets historische Grössen konkreter Prägung. Nie einigt sich die 'Menschheit' zum Staate, Staaten bilden immer nur geschichtliche 'Völker'." (2) Der Staat ist nie ein "Abstraktum", er ist immer nur konkrete Einmaligkeit, Individualität. Bleibt da überhaupt noch Raum für eine allgemeine, allgemeingültige Teleologie "des" Staates?

Es unterliegt keinem Zweifel, dass die individuelle Natur, die geschichtliche Einmaligkeit der Nationen und Völker von grösster Tragweite und für den konkreten Sinn der Menschen meist von weitaus grösserem Interesse ist. Aber hier konnte es nur darauf ankommen, die allgemeinen teleologischen Gehalte menschlicher Gemeinschaften, ja selbst diese auch nur im ganz weiten Rahmen der Teleologie des Universums, darzustellen. Gegenüber einer nur historisch eingestellten Betrachtung des menschlichen Seins und seiner Geschichte, die eine vollständige Relativierung aller menschlichen Seinsformen zur Folge haben müsste, erscheint es immer wieder - heute mehr denn je - notwendig, die letzten allgemeingültigen Normen und Grundgedanken, welche allem menschlichen Sein und Tun zu Grunde liegen, neu aufzuzeigen und zu begründen, sie im Zusammenhang der universalen ka-

tholischen Auffassung in ihrer innerlich sinnvollen Verknüpfung und teleologischen Ausrichtung in einer alles befassenden Welt-Anschauung wirken zu lassen. Mögen auch diese Normen und Grundgesetze der Gemeinschaft, diese Idealbilder, nie oder fast nie in der Tatsächlichkeit dieser Welt volle Wirklichkeit geworden sein oder je werden, - ja, nach katholischer Auffassung dieser Welt als einer in Erbsünde befangenen ist diese Idee menschlicher Gemeinschaft hier auf Erden immer nur erstrebtes und unerreichtes Ziel, - so müssen sie doch stets Norm und Ziel aller menschlichen Gemeinschaftsbildungen sein; sie sind, wenn auch immer wieder verletzt und durchbrochen, die tragenden Grundfesten des menschlichen Gemeinschaftslebens.

Die ewigen Gesetze menschlicher Gemeinschaft, die aller Gemeinschaft immanente, natürliche Teleologie, sind stärkste, wirklichkeitserfüllte Triebkräfte in dem gewaltigen Werden der Geschichte, stets am Werk, stets im Werden, nie in ihrer Vollendung zur Wirklichkeit gelangend. Darüber hinaus liegt die Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Individualitäten, die ihre volle Bedeutung und ihr ganzes Interesse bewahren, die aber hier nicht mehr zur Behandlung stehen. Es wäre ja wohl auch ein erfolgloses Unterfangen, die <u>besondere</u> Teleologie der Völker und Nationen in ihrer historischen Einmaligkeit, selbst im Nachhinein, aufzeigen zu wollen. Die Versuche zur individuellen Deutung der Geschichte bleiben immer Menschenwerk, aus menschlicher Perspektive heraus geboren, an Menschenmass gebunden. Ja, es scheint geradezu kennzeichnend für dieses menschliche Unterfangen der Deutung seines eigenen Sinnes und Seins, dass sich dieser Geschichtsbetrachtung das ganze Bild des Universums in den Relativismus entweder einer Vielzahl beziehungsloser Einheiten (Einzelheiten), oder einer Unzahl endloser, darum sinn-loser Wiederholungen auflöst.

Andrerseits müsste aber gerade die Betonung der natürlichen Mannigfaltigkeit und Einmaligkeit der jeweiligen geschichtlichen Situationen auch weiter dazu führen, den Blick nun auch auf die daraus fliessende völlige <u>Einmalig-</u>

keit der gesamten Menschheitsgeschichte zu richten, damit aber auch in ihr eine alles erfüllende Sinnhaftigkeit, eine grosse Menschheitsteleologie, wenigstens zu erahnen. Was hier dem der Geschichte nachtastenden, gar erst vorausschauenden Erkennen selbst in einer rein natürlichen Schöpfung und Menschheitsgeschichte sich kaum erschliessen würde, das lässt die christliche Offenbarung uns in grossen, weiten Umrissen schauen: das ganze, grosse Universumsgeschehen entfaltet sich als diese übernatürliche Ordnung, als diese einmalige, geradlinige, unwiederholbare geschichtliche Teleologie, als Christus-Teleologie des Universums zu Gott. Hier erschliesst sich - für den Glauben - die einzige Möglichkeit, die besondere Teleologie der Welt und ihrer Geschichte, vielleicht gar auch einzelner Völker und Menschen, unter einigen Rücksichten wenigstens, zu erkennen. Zugleich aber findet alle natürliche Teleologie, wie wir sie für die natürlichen Gemeinschaften in allgemeinsten, zugleich allgemeingültigen Prinzipien aufzuzeigen versuchten, an dieser besonderen, übernatürlichen Teleologie des Universums und seiner Glieder, seine Grenze und seine Vollendung. Die übernatürliche Christus-Teleologie dieser Schöpfung verbietet eine einseitig natürliche Auffassung, die einseitige (Über-) Betonung des rein natürlichen Idealbildes, einer natürlich zu verwirklichenden Harmonie der Dinge, Menschen und Gemeinschaften, eines rein natürlich begründeten, rein natürlich gerechtfertigten Fortschrittglaubens. Das Verhältnis von Natur und Übernatur ist ein reales, die Wirklichkeit bis in ihren innersten Kern hinein bestimmendes. Sind auch die Gesetze der Natur nicht durch die Übernatur aufgehoben, so sind sie doch andrerseits nicht mehr nur in und durch sich allein bestimmend und bestimmt, sondern erfahren in der Übernatur eine Beschränkung ihres autonomen Charakters durch ihre Ausweitung und Überhöhung in ihnen natürlicherweise verschlossene Seins- und Wertsphären. Mag man so immerhin das Streben nach der natürlichen, vollendeten Persönlichkeit, nach der Verwirklichung des "natürlichen Rechtes", des natürlich vollendeten Zustandes in Staat und Völkergemeinschaft,

einer vollendeten "Menschheitskultur", in einem wahren und positiven Sinne anerkennen können, so wird dieses Streben doch immer dieser übernatürlichen Ausrichtung und Erfüllung alles "natürlichen" Seins Rechnung tragen müssen, wenn es nicht die entscheidensten Bestimmungsgründe aller Teleologie, aller menschlichen Geschichte, übersehen will. Reine Diesseitskultur, die nur auf der natürlichen, als solcher erkennbaren Teleologie aufbauen wollte, würde die tatsächliche Ausserachtlassung der vollen geschichtlichen Einmaligkeit und Bestimmtheit dieser Menschheit und ihrer ganzen Entwicklung, ihrer Kultur und Geschichte, bedeuten.

Diese positive Bestimmtheit der ganzen Menschheitsteleologie ist wesentlich übernatürlich und prägt sich vor allem in drei grundlegenden Merkmalen aus: in ihrem von der Erbsünde bestimmten Charakter, in ihrer Erlösungsbedürftigkeit und schliesslich in ihrer absoluten, übernatürlichen Jenseitsbestimmung. Daraus folgt die natürliche Unvollendbarkeit aller menschlichen Kultur im Rahmen und als Ziel der diesseitigen Geschichte, es folgt die Notwendigkeit ihrer schliesslichen "Erlösung" und übernatürlichen Vollendung. Das Werk dieser letzten Voll-Endung und "vollendenden Neuschöpfung" (O.Bauhofer) ist nicht mehr "Werk und Leistung des Menschen", sondern Vollendung durch den Schöpfergott selber. Die Natur kann sich nicht selber die Übernatur geben, und dieser letzte Akt der Erfüllung ihres übernatürlichen Seins muss darum ganz besonders und allein bei dem Urheber der übernatürlichen Ordnung liegen. Hierin erhält die rein diesseitige, idealistische Auffassung einer natürlichen Teleologie ein notwendiges Korrektiv, notwendig für eine ehrliche, realistische Betrachtung dieser erbsündlichen Welt, die allen idealistischen Optimismus einer reinen Diesseitsteleologie nur allzu grausam Lügen strafen würde und sie mit Recht als Utopie kennzeichnen müsste.

Darum kann auch eine Sinndeutung der Menschheit als nur natürlicher Kulturgemeinschaft nie ihrer vollen, tatsächlichen Wesensbestimmung genügen. Sie ist wesentlich "Gnaden- und Kulturgemeinschaft", (3) wobei ohne Zweifel ihre Vol-

lendung als Gnadengemeinschaft letztes und eigentlichstes Ziel ihrer irdischen Entwicklung ist. In dieser übernatürlichen Bestimmung als Gnadengemeinschaft, (was ja nichts anderes besagt als ihre seinshafte Hinordnung auf die Christusgemeinschaft des corpus Christi), ist auch die Kennzeichnung der Menschheit als "metaphysischer Gemeinschaft" wesentlich aufgehoben und als "reales Eigenziel" der Menschheit zum mindsten seiner Endgültigkeit entkleidet. Das rein natürliche Eigenziel einer solchen metaphysischen Menschheitsgemeinschaft, ebenso wie ein rein natürliches Ziel des Einzelnen, ist "nicht bloss eine Abstraktion, sondern geradezu eine Fiktion." (4) Die metaphysische Menschheitsgemeinschaft geht auf in der Kirche, in der übernatürlichen Christusgemeinschaft als ihrer letzten und höchsten Bestimmung. (5)

So "lastet" die ganze Wucht und Schwere der Augustinischen Civitas Dei auf allem irdischen, auf allem menschlichen Sein, als die letzte, über-natürliche Bestimmung von Einzelmensch, Familie, Nation, Staat, Völker- und Menschheitsgemeinschaft: sie gibt die tatsächliche, letzte volle Sinndeutung der historisch-konkreten Einmaligkeit dieser Schöpfung, dieses Universums, dieser Menschen: Einheit von Natur und Übernatur, von Diesseits und Jenseits.

Wenn auch in dieser Teleologie der menschlichen Gemeinschaft, wie wir sie in weitesten Umrissen zu zeichnen versuchten, hinter den abstrahierenden Idealtypen rein disseitig betrachteter Gemeinschaften die Fülle ihrer konkreten Gestaltungen zurücktreten musste, so rührt sie doch gerade in ihrem Wesenskern als übernatürliche Teleologie an die letzte konkrete und individuelle Eigenart des ganzen Universums als dieser einzigartigen, einmaligen Christus-Teleologie.

2.) Aber gerade von hier aus erhebt sich, noch schwerwiegender, die Frage und der mögliche Vorwurf der Utopie dieser Christusteleologie: die Frage nach ihrer tatsächlichen Verwirklichung in der Zeit, nach Art und Ort ihrer Verwirklichung unter den Menschen. Die Frage stellt sich, vom Glauben her, vor allem dem Glauben selbst; und nur aus

dem Glauben heraus lässt sich hier die Antwort geben.

Ist nicht dieses Idealbild der in Christus geeinten Menschheitsgemeinschaft, der Kirche, wie es sich aus der allgemeinen Teleologie der menschlichen Gemeinschaften heraus gestalten soll, gemessen an den Tatsächlichkeiten unserer Zeit, eine Utopie, ein "wirklichkeitsfremdes Wunschbild"? Sprechen nicht die Entwicklungen, zumal unserer eigenen Zeit, eine ganz andere Sprache? Und ist es nicht, angesichts der schon verflossenen Schicksale von Einzelmenschen und ganzen Völkern und Erdteilen, fast Überhebung, noch von einer in Christus geeinten Menschheitsgemeinschaft zu sprechen?

Hier können nicht all die gewaltigen theologischen Probleme erörtert werden, die aus dieser Sicht der Menschheitsgeschichte heraus erstehen. Nur zwei Teil-Antworten sollen versucht werden, die zusammen dem Vorwurf der Utopie sich entgegenstellen sollen, die allerdings als Antwort aus der Zuversicht und Gewissheit des Glaubens heraus auch nur dem Glauben eine Lösung, besser, eine Einsicht und Klärung geben können.

Zur Begründung des Vorwurfes der Utopie könnte man auf die Kirche selbst hinweisen, auf ihre tatsächliche Erscheinung als irdische Organisation des corpus Christi, auf die Unvollkommenheit ihrer Verwirklichung. Dabei übersieht man aber, dass die irdische Kirche, das corpus Christi hier auf Erden, nur ein kleiner, ja nicht einmal der wesentliche Teil des ganzen Christus, der ganzen Christusgemeinschaft, ist. So ist die Kirche in ihrer Diesseitigkeit allerdings immer unvollkommen, immer nur im Wachsen, im allmählichen Aufbau. Ja, am Ende dieses ständigen Aufbauens steht ganz und gar nicht das glänzende Bild einer die ganze lebende Menschheit umfassenden Weltkirche. Kirche ist in ihrer bisherigen Geschichte immer Minderheit gewesen; über ihre Zukunft sagt der Glaube nur dieses Eine, dass sie sein wird "bis zum Ende der Zeiten". Die Kirche in ihrer reinen Diesseitigkeit ist ja nichts Bleibendes. Hierin verwirklicht sich auch an ihr das charakteristische Merkmal aller irdi-

schen Gemeinschaften: ihr Sein erschöpft sich in dem stets erneuten Streben nach Selbstverwirklichung, nach Darstellung ihres Idealbildes. Staat ist immer, aber stets von neuem muss und will er in den stets wechselnden Gliedern sich neu, und nach Möglichkeit besser, gestalten. So ist auch die Kirche immer, aber als stets neuer Versuch ihrer Darstellung in den Menschen:" Daher ist die Kirche nie vollendet und nie vollkommen. Das Reich Gottes ist stets im Kommen." "Das wahre Wesen der Kirche liegt in ihrem Urbild, dem ewigen Gedanken Gottes von ihr, in ihrem Vorbild, nach welchem die sichtbare Kirche sich formt, und in dem Ebenbild, welches sie darstellt, wenn sie einmal Reich Gottes geworden sein wird." (6) Das wahre Wesen der "ganzen" Kirche, von der die Kirche hier auf Erden nur gleichsam die aufsteigende Morgenröte ist, ist der "ganze Christus", ist die ewige, erst im Jenseits sich endgültig konstituierende Menschheitsgemeinschaft in Christo. Nur für sie kann letztlich die Frage nach Utopie oder Wirklichkeit sinnvoll und endgültig gestellt werden. Ist diese ewige, bleibende Erfüllung der Menschen mit dem Lebensstrom, dem Gnadenleben Christi als wirkliche, letztliche Hinführung der Menschheit zur Gemeinschaft mit Gott in Christus: ist sie tatsächlich im Werden und Wachsen, ist sie Ideal nur oder Wirklichkeit?

Diese Frage, auf die nur der Glaube dem Glaubenden eine sichere Antwort zu geben vermag, stellt sich immer wieder in grossen Zeiten der Zerstörung, des Zusammenbruches von Völkern und Reichen, von Glaubens- und Menschheitsidealen, mit neuer bangender, beengender, fast beängstigender Eindringlichkeit. Aber eigentlich stellt sich diese Frage nicht so sehr als Zweifel an der endlichen Erfüllung dieser gewaltigen, übernatürlichen Zielordnung des Universums in Christus: es ist vielmehr das Fragen nach dem "Wie?", nach Ort und Art ihrer Erfüllung, das in der Unbegreiflichkeit des irdischen Geschehens stets wieder mit seiner beängstigenden Schwere aufsteigt. Die einzige Antwort hierauf, die für alle Zeiten, im Glauben, ihre wesentliche Gültigkeit hat, hat in ähnlichen Zeitläuften der grosse Kirchenlehrer und Bischof von Hippo, der hl. Augu-

stinus, seinen Gläubigen gegeben in seiner Darstellung von Geschick und Geschichte der Civitas Dei und Civitas terrena. Der scheinbare Dualismus von Gut und Böse, von Civitas Dei und civitas diaboli, der sich in dieser Universumsauffassung ausspricht, ist in Wahrheit "aufgefangen" und aufgehoben in einem letzten, umfassenden Monismus, in der Einheit Christi und seines Endsieges über die widerstreitenden Kräfte dieser Welt. Ja, man sollte in einem eigentlichen Sinne nicht einmal von einem Dualismus der beiden "Staaten" sprechen. Civitas diaboli, das "Wesen" und "Reich" des Bösen, ist ja nur als Negation der Civitas Dei und ihres Wesens möglich und "wirklich". Civitas diaboli ist nicht Gemeinschaft (concordia ex amicitia), sondern Gemeinsamkeit des Hasses gegen Menschen und Gott, wie auch der hl. Thomas ausführt: Concordia daemonum... non est ex amicitia quam inter se habent, sed ex communi nequitia qua homines odiunt, et Dei justitiae repugnant. (7) Solange noch das Reich Christi im Werden ist, solange wird der Kampf dieser beiden Reiche andauern, um dann am "Tage Christi" zur letzten, vollendeten Einheit der Königsherrschaft Christi heraufzuführen..

Weder dieses grandiose Bild einer letzten Ganzheit und Einheit alles Geschaffenen in Christo mit Gott, seinem Ausgang und Ziele, noch auch die Gewissheit seiner dereinstigen, endgültigen Erfüllung sind in dem tiefen Denker von Hippo und seiner Zeit entstanden. Das war fester Glaube und sichere Überzeugung der ersten Christenheit, von der der hl. Paulus Zeugnis gibt. Die I d e e dieser letzten Einheit in Christo hat er in klaren Worten in seinem Philipperbrief ausgesprochen: Darum hat ihn (Christum) Gott auch erhöht und ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist. Im Namen Jesu sollen sich alle Knie beugen derer, die im Himmel und auf der Erde und unter der Erde (in der Unterwelt) sind. Und alle Zeugen sollen bekennen: Jesus Christus ist der Herr zur Verherrlichung Gottes des Vaters!" (Phil.2,9-11) Einheit aller Erschaffenen und in ihnen der ganzen Schöpfung in Christus, in der Anerkennung, freiwillig oder in Unterwerfung, des Christus Kyrios, seiner Herrscherstellung im Universum. Auch die Unter-

welt, die civitas diaboli, ist hineinbezogen in diese eine Herrschaft Christi; es gibt nur mehr das regnum Christi, dem sie wider Willen in Unterwerfung dienen muss. Sinn dieses regnum Christi ist aber letztlich die gloria Dei Patris, auf die, wie der griechische Text deutlich sagt, die Herrschaft Christi, des Gottmenschen, in letzter Zielhaftigkeit hingeordnet ist.

Die endliche Verwirklichung dieser "Gemeinschaft der Kreatur in Christus mit Gott" lässt der Völkerapostel in prophetischem Blick schauen in seinem ersten Schreiben an die Korinther:

> "Dann das Ende (die Vollendung(, wenn (Christus) Gott dem Vater das Reich übergibt, nachdem er alle Herrschaft, Macht und Gewalt zunichte gemacht hat. Denn Er muss als König walten, bis er alle Feinde unter seine Füsse gelegt hat .... Wenn Ihm aber einmal alles unterworfen ist, dann wird sich auch der Sohn selbst dem unterordnen, der Ihm alles untergeordnet hat, damit Gott alles in allem sei!" (8)

"Ecce quod erit in fine sine fine. Nam quis alius noster est finis nisi pervenire ad regnum, cujus nullus est finis?!"(9)

=== ===== ===

# Anmerkungen

Einleitung.

1) Rob. Michels, Soziologie als Gesellschaftswissenschaft, Berlin 1926, im Aufsatz über "Teleologie und Erfahrungswissenschaft" S.43.
2) l.c. S.35.
3) Hans Freyer, Einleitung in die Soziologie, Leipzig 1931, S.21.
4) Wilh. Schwer, Katholische Gesellschaftslehre, Paderborn 1928, S.99.
5) Diese Darstellung ist also bewusst nicht-voraussetzungslos. Es liesse sich fragen, ob überhaupt "reine, voraussetzungslose" Wissenschaft möglich ist. Enthält nicht schon die Forderung, dass Wissenschaft "voraussetzungslos" sein müsse, eine erste grundlegende Voraussetzung, die nämlich, dass jede Wissenschaft absolut eigengesetzlich, aus eigenen Anfängen heraus sich gestalten müsse und sich gestalten könne. Diese Atomisierung der Wissenschaften, ja, menschlichen Denkens überhaupt ist die Entsprechung zur Atomisierung menschlichen Lebens, mit der sie ja zeitlich zusammenfällt. Über die mögliche Bedeutung und Auswirkung katholischer Geistigkeit für die wissenschaftliche Arbeit schreibt O. Bauhofer:" Es handelt sich um die Spannweite dieser Geistigkeit, um die Frage ob auch die wissenschaftliche Arbeit von katholischer Geistigkeit aus zu wahrhaft katholischer Gestalt durch gebildet werden darf und kann oder ob dies ein Unding ist." Er glaubt: "Dem katholischen Wissenschaftsbegriff kommt einmal eine kritische und sodann eine schöpferische, synthetische, eine gestaltende Funktion zu." Oskar Bauhofer, Idee und Gestalt katholischer Wissenschaft, in 'Der katholische Gedanke" 1933 (VI) 129.
Es brauchte nicht eigens gesagt zu werden, dass dabei doch Objektivität der Forschung und Darstellung zu vollem Rechte bestehen und gewahrt bleiben können.
6) "Diese innere Form der Summa besteht, so scheint uns, darin, dass die Summa eben weder blosse Philosophie, also rationale Wissenschaft, noch auch blosse Theologie, also reine Glaubenswissenschaft zur Darstellung bringt, sondern von der Gegebenheit und Einheit des Objektes ausgeht und je nach den Sachgegebenheiten, nach der sachlichen Erfordertheit den Gegenstand bald im Lichte der natürlichen Vernunft, der Rationalität, bald im Lichte der Offenbarung, der Glaubenswahrheit betrachtet. Die Geschich-

te und der geschichtshafte Mensch können nur in einer der Summa eigenen Perspective adäquat gesichtet und verstanden werden."
Oskar Bauhofer, Das Geheimnis der Zeiten, München (1935), S.30.

## I. Teil

### I. Natürliche Zielhaftigkeit der Gemeinschaft.

1) Th. Steinbüchel, Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino (Beiträge XI,1) Münster 1912, S.1.
2) S.th. I/II,q.1.a.1,ad 1. Finis, etsi sit postremum in executione, tamen est primum in intentione agentis et hoc modo habet rationem causalitatis.
3) Zum folgenden vgl. Steinbüchel, Zweckgedanke. S.36,40 f.
4) Zum folgenden l.c. 121 ff. Über den duplex ordo: E. Kurz, Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas, München 1933, S.27 ff.
5) Steinbüchel, Zweckgedanke 125.
6) S.th. I,q.65,a.2 c.
7) Nicht nur der Mensch, sondern alle geschaffenen Geist-Wesen, also auch die Engel, haben diesen Vorrang in der Gesamtheit des Universums inne; auch von ihnen gilt also, was hier im folgenden über den Menschen allgemein gesagt wird: Wenn sie auch als reine Geister ihren Selbstzweck in sich selber in besonderer Weise tragen, wenn sie auch auf die Erkenntnis und Liebe Gottes hingerichtet sind, so sind sie doch zugleich auch Teil des Universumsganzen, auf seinen ordo als auf ihr Ziel hingeordnet. Auch sie stehen im Ganzen des Universums, aber als sein pars principalis. Vgl. E. Kurz l.c. 33-38.
8) Th. Steinbüchel, Die katholische Sozialidee (Jahrbuch 1929 d. Verbandes d.V.kath.Akad.) S.43; zit.nach E. Kurz,l.c.37.
9) Summa contra gentiles III,112,7. Cf. E. Kurz, 36.
10) Über den "Wert der Verbundenheit", cf. Die tr. v. Hildebrand, Metaphysik der Gemeinschaft, 377 ff.
11) l.c. 319.
12) l.c. 291.
13) l.c. 493.
14) l.c. 319.
15) S.th.I,q.47.a.3.
16) J. B. Schuster, Die Soziallehre nach Leo XIII.und Pius XI. Freiburg 1935.
17) Doms, Vom Sinn und Zweck der Ehe, Breslau 1935....
Dazu P. de Chastonay, Vom Sinn und Zweck der Ehe, in Schweizerische Rundschau (39)1939,237-243.
18) Enzyklika Casti connubii vom 31. Dezember 1930. Lateinisch-Deutsche Ausgabe, Freiburg, S.23, Nr.24.
19) Catechismus Romanus Paris-Lyon 1868, Pars II,c.8,5.Deutsche Übersetzung besorgt von Mich. Gatterer, Das Religionsbuch der Kirche, 2. Teil, Von den Sakramenten, übersetzt von A. Koch Innsbruck 1930.
"Die Ehe ist die Verbindung von Mann und Weib als Gatten

(Maritalis conjunctio), und zwar zwischen gesetzlich hiezu fähigen Personen, mit der daraus entspringenden Verpflichtung zu dauernder Lebensgemeinschaft" (individuam vitae consuetudinem retinens). S.248

20) Casti connubii l.c. "Die gegenseitige innere Formung der Gatten, das beharrliche Bemühen, einander zur Vollendung zu führen, kann man, wie der Römische Katechismus lehrt, sogar sehr wahr und richtig als Hauptgrund und eigentlichen Sinn der Ehe bezeichnen. Nur muss man dann die Ehe nicht im engeren Sinne als Einrichtung zur Zeugung und Erziehung des Kindes, sondern im weiteren als volle Lebensgemeinschaft("totius vitae communio, consuetudo, societas") fassen.

21) Insofern scheint die Unterscheidung von Chastonay's (l. c.239) zwischen dem "subjektiven Sinn der Handelnden und dem innewohnenden Ziel der Eheinstitution" (scl. das Kind) nicht zur Klarstellung zu genügen. Richtiger wäre zu unterscheiden zwischen dem immanenten Sinn und Ziel der Ehegemeinschaft (unio maritalis) und ihrem in ihrer Natur vorgezeichneten transzendenten Ziel und Zweck (proles). Dabei darf aber nicht übersehen werden, dass diese beiden Ziele, das immanente wie das transzendente, der Ehe naturgegeben sind. Dabei ist das immanente Ziel der Ehe, ihr innerer Sinn, ihr so wesentlich, dass ohne seine Verwirklichung die Ehe als Gemeinschaft tatsächlich nicht zustande kommt.

22) Casti connubii l.c.

23) " " , S.13,Nr.12.

24) Catech. Romanus II,cap.VIII,q.13.

25) S.th.III,q.49,a.3. Si autem dicatur principalius quod est essentialius, sic distinguendum est. Quia "fides" et "proles" possunt dupliciter considerari. Uno modo, in seipsis. Et sic pertinent ad usum matrimonii, per quem et proles producitur, et pactio conjugalis servatur. Sed indivisibilitas, quam "sacramentum" importat, pertinet ad ipsum matrimonium secundum se: quia ex hoc ipso quod per pactionem conjugalem sui potestatem sibi invicem in perpetuum conjuges tradunt, sequitur quod separari non possint. Et inde est quod matrimonium nunquam invenitur sine inseparabilitate: invenitur autem sine fide et prole, quia esse rei non dependet ab usu suo. Et secundum hoc "sacramentum" est essentialius matrimonio quam fides et proles.

26) V. Hildebrand l.c. 296.

27) Casti connubii S.15, Nr.14.

28) v.Hildebrand l.c. 296.

29) v. Chastonay l.c. "Hauptzweck und sekundäre Zwecke sind nebengeordnete, koordinierte Ehegüter, die ihren Eigenwert besitzen."

30) S.th. III,q.41,a.1,c.,ad 1. - Ad primum ergo dicendum, quod natura hominis ad aliquid inclinat dupliciter. Uno modo, quia est conveniens naturae generis: et hoc commune est omnibus animalibus. Alio modo, quod est conveniens naturae differentiae, qua species humana abundat a

genere, inquantum est rationalis...
Ad matrimonium ergo inclinat natura hominis ex parte differentiae, quantum ad rationem secundam assignatam (in Corp.). Unde Philosophus hanc rationem assignat hominibus supra alia animalia. - Sed quantum ad rationem primam, inclinat ex parte generis. Unde dicit quod "filiorum procreatio est communis omnibus animalibus".. Corpus articuli: ... matrimonium est naturale: quia ratio naturalis ad ipsum inclinat dupliciter. Primo,quantum ad principalem ejus finem, qui est bonum prolis ... Secundo, quantum ad secundarium finem matrimonii, qui est mutuum obsequium sibi a conjugibus in rebus domesticis impensum. Sicut enim naturalis ratio dictat, ut homines simul cohabitent, quia unus non sufficit sibi in omnibus quae ad vitam pertinent, ratione cujus dicitur homo "naturaliter politicus"... Unde natura monet ut sit quaedam associatio viri ad mulierem, in qua est matrimonium...

31) Catech. Rom. II,VIII,13. "Nota. Atque una etiam haec causa fuit, (scl. proles procreanda) cur Deus ab initio matrimonium instituerit. Das soll doch wohl heissen: Die Nachkommenschaft war "auch ein Grund, weswegen Gott die Ehe von Anfang an einsetzte", und nicht wie es oft übersetzt wird:" Das war auch der einzige Grund, warum Gott ursprünglich die Ehe eingesetzt hat" (A.Koch, Von den Sakramenten, Innsbruck 1930,254. Das wäre ganz gegen den Sinn des ganzen 13. Abschnittes, der doch als ersten Grund für die Ehe die eheliche Gemeinschaft angibt, die doch sicher auch ein Grund für Gott war, die Ehe einzusetzen. Richtig ist die englische Übersetzung: "This was also amongst the reasons why God instituted marriage from the beginning" (The Catechism of the Council of Trent, New York (1928).

32) S.th. III,q.49,a 3,c. "Alio modo possunt considerari fides et proles secundum quod sunt in suis principiis: ut pro "prole" accipiatur intentio prolis, et pro "fide" debitum servandi fidem. Sine quibus etiam matrimonium esse non potest: quia haec in hoc matrimonio ex ipsa pactione conjugali causantur: ita quod, si aliquid contrarium hujus exprimeretur in consensu qui matrimonium facit, non esset verum matrimonium. Et sic accipiendo fidem et prolem, "proles" est essentialissimum in matrimonio, et secundo "fides", et tertio "sacramentum": sicut etiam homini est essentialissimum esse naturae quam esse gratiae, quamvis esse gratiae sit dignius."

33) Dietr. v. Hildebrand l.c. 310.

34) l.c. 318

35) l.c. 318

36) Vgl. hierzu: Steinbüchel, Philosophische Grundlegung II, 3. Abschnitt J.B. Lotz, Wert und Sein in Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck (57), 1933,557-613.; K. Nink, Sein, Wert und Ziel in Philos. Jahrbuch (49)1936, 466-486.

37) Steinbüchel, Grundlegung II,27.

38) Lotz, l.c. 600.
39) l.c. 602.
40) l.c. 605.
41) Steinbüchel, Zweckidee 130.
42) Steinbüchel, Grundlegung II,25.
43) l.c. II,29.
44) Robert Linhardt, Die Sozialprinzipien des hl. Thomas v. Aquin. Versuch einer Grundlegung der speziellen Soziallehren des Aquinaten. Freiburg i.Br. 1932, S.57.
45) Steinbüchel, Grundlegung II,30.
46) S.th. I,q.44,a.4,c. - Vergleiche dazu die Definition des Vatikanischen Konzils: "Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur.... utramque de nihilo creavit creaturam". Denzinger-Umberg, Enchiridion Symbolorum 18.-20.Edit. Friburgi Brisgoviae 1932,pg.491,n.1783.
47) Michael Müller, Die Freundschaft des hl. Franz von Sales mit der hl. Johanna Franziska von Chantal. München 1923.
48) Zitate, l.c. S.54-58.
49) Vives, Ludovicus, De anima et vita l.3.c.24; Opera omnia (Valentiae Edit. 1782,3,430,443); zit. bei Mich. Müller, l.c. S.56, 294.
50) G. Gundlach, Solidarismus, Einzelmensch, Gemeinschaft, in Gregorianum, Roma (XVII),1936, S. 292.
51) Joh. 17, besonders Vers 20-24.

## II. Natürliche Zielordnung der Gemeinschaft.

1) Th. Steinbüchel, Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre, Düsseldorf 1939,2.Bd. S.11.
2) "Freie Gesellschaften sind solche, deren Errichtung und Gestaltung innerhalb der allgemeinen Rechtsgrundsätze vom freien Ermessen der Menschen abhängt; natürliche dagegen solche, die nicht bloss ihrer Gattung, sondern auch ihrer besonderen Art nach vom Schöpfer der Natur gewollt sind und sich notwendig aus der Natur des Menschen ergeben." Victor Cathrein, Moralphilosophie, Freiburg 1911, 5. Aufl. 2. Bd. 393.
3) Romano Guardini, Der Gegensatz, Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, Mainz 1925.
4) Dietr. von Hildebrand, Metaphysik der Gemeinschaft, Augsburg 1930. Zur Frage der Stufenordnung vgl. S.321 ff., 335 ff.
5) l.c. S. 414 f.
6) v. Hildebrand spricht noch von einer metaphysischen Sphäre als spezifischem Sinnbereich der Menschheit. Es ist mir nicht ganz klar, ob von einem solchen eigenen Sinnbereich gesprochen werden kann oder ob nicht diese Werte, die damit gemeint sind, im religiös-sittlichen Bereich mitenthalten sind.
7) Der Bereich des Kulturellen ist wohl noch wesentlich wei-

ter zu fassen, sodass er einerseits auch Wertmomente des Ethisch-Personalen, des Rechtes und spezifisch Gesellschaftlichen, andrerseits selbst den ökonomischen Sinnbereich irgendwie miteinbeschliesst. Trotzdem scheint ein Hinweis auf diesen engeren Bereich des Kulturellen berechtigt.

8) Vergleiche den Einfluss, den die Körperkonstitution nach scholastischer Auffassung auf den menschlichen Geist und auf das Seelenleben hat.

9) Sie könnten treffend als Wert-Sphäre von "Blut und Boden" benannt werden, wenn nicht dieses Schlagwort durch allzu viele Imponderabilien belastet und dadurch seine wirkliche Bedeutung ungebührlich übersteigert wäre.

10) Aristoteles, Met. V. 26; 1023 b.

11) Franz Hürth, Totalitätsforderung und Totalitätsgesetz, in Scholastik (10) 1935, S. 330.

12) Hürth nennt diese und ähnliche Ganzheitstypen Ligations- oder Determinationstotalitäten (Bestimmungsganzheiten). Von aussen kommende Notwendigkeiten in der Ganzheitsbindung liegt z.B. vor in vielen freien sozialen Gebilden, während in den sogenannten natürlichen Gemeinschaften die innere Notwendigkeit zur Ganzheit der Gemeinschaft verbindet. Einen noch niedrigeren Grad von Ganzheit, die Relationstotalität (Beziehungsganzheit) bestimmt Hürth als "die einfache Tatsächlichkeitszusammenfassung einer Vielheit zu einer Einheit mit Absehung von jeder (inneren oder äusseren) Bindung oder Notwendigkeit zu der bestehenden Ganzheit." Sie besagt sogar "die positive Verneinung einer Bindung." Hierhin gehörte wohl der acervus lapidum, das vom hl. Thomas immer wieder gebrachte Beispiel. Kann man den Steinhaufen wirklich noch eine Ganzheit, eine unitas ordinis nennen? Der Aquinate scheint selber daran zu zweifeln, wenn er die "Einheit" des Steinhaufens als eine unitas compositionis scharf abhebt gegenüber der unitas ordinis. Vgl. hierzu S.th.I/II,17,4; III,2,1, wo er ordo und compositio gegenüberstellt: sicut ex multis lapidibus absque aliquo ordine adunatis, per solam compositionem fit acervus. Man vergleiche die Definitionen von populus als multi homines (auf gleicher Stufe mit multi lapides) in I/II,17,4 und als multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum in I,31,1 ad 2.

13) S.th. II/II,58,7 ad 2.

14) Vergl. zum Ganzen: H. Schickling, Sinn und Grenze des aristotelischen Satzes:" Das Ganze ist vor dem Teil". München 1936 Zur genetischen Priorität S.20, zur Erkenntnispriorität S. 15.

15) Aristoteles Pol. III,1. (1275b der Ausgabe von Bekker).

16) Vergl. dazu auch den Artikel J. Schrötelers, Der aristotelische Satz:" Das Ganze ist vor dem Teil" in "Bildung und Erziehung", Jahrg. 1934, Heft 1.

17) Totum melius est partibus et finis ipsorum. S.c.g. III, 69.; zit. nach Schickling S. 32.

18) Hürth, l.c. 324.

19) S.th. I/II,113,9 ad 2.
20) Hürth l.c. 324.
21) E. Kurz, Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas von Aquin, München 1933, S. 47. Bonum commune (multitudinis) est majus (melius) et divinius quam bonum unius (bono privato).
22) Bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem, ut imperfectum ad perfectum. S.c.g.I,86.
23) Hürth l.c. 327.
24) l.c. 324.
25) Recta ratio, quae hoc judicat quod bonum commune sit melius quam bonum unius. S.th. II/II,47,10.
26) E. Kurz, l.c. S. 47.
27) S.c.g. 86.
28) II/II,58,9 ad 3.
29) J. B. Schuster, Die Soziallehre nach Leo XIII, und Pius XI. unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft, Freiburg 1935, S. 74.
30) E. Welty, Gemeinschaft und Einzelmensch, Eine sozialmetaphysische Untersuchung, bearbeitet nach den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin, Salzburg-Leipzig 1935, S. 217.
31) Pius XI. Handschreiben an Kard. A. Ildef. Schuster, 26, 4.1931; zit. nach von Nell-Breuning, Die soziale Enzyklika, Köln 1932. S. 243.
32) S.th. I/II,113,9 ad 2.
33) S.th. III, 7,13 ad 3.
34) wie es im bolschewistischen Russland praktiziert wurde.
35) Totus homo ut ad finem ordinatur ad totam communitatem cujus est pars. S.th. II/II,65,1.
36) Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua. S.th. I/II,24,4 ad 3.
37) Das ist selbst in der höchsten Gemeinschaft, dem corpus Christi mysticum, nicht der Fall: der eigentlichste, letzte Wert menschlichen Personseins, seine Eigenständigkeit, dieser in sich ruhende, sich selbst gehörende, irgendwie für sich seiende Personwert des Menschen kann, ja darf in keiner Gemeinschaft untergehen, kann, das liegt im Wesen von Gemeinschaft als blossem Beziehungssein, von der Wertsphäre der Gemeinschaft als solcher nicht übertroffen werden.
38) Vergl. E. Kurz, Individuum und Gemeinschaft, S. 51 ff.
39) Das rechtfertigt aber ebensowenig die Neigung, die Überwertung der Gemeinschaft und ihrer Totalität nun durch eine oft fast an Individualismus grenzende Überbetonung der Eigenständigkeit des Individuums aufzuheben.
40) v. Hildebrand, Metaphysik der Gemeinschaft, S. 346.
41) Schuster, Die Soziallehre, S. 74.
42) l.c. S. 109,111,117.
43) Man frage nur einmal: Wie kann man vom rein Zahlenmässigen her bestimmen, ob die Grenze der erlaubten oder zu fordernden Opfer bei 30% oder 40% erreicht sei? Das quantitative Moment in sich vermag da keinerlei An-

haltspunkte zu geben; aber wohl fällt der Entscheid vom Ganzen her ins Quantitative, wirkt sich darin aus.

44) Schon dieses 'sinnlos' kann doch nur vom Ganzen aus gesehen als solches, als sinnlos, erkannt werden. Schuster, l.c. 125.

Die Frage nach dem "absoluten Recht auf Selbstbehauptung" einer Regierung, eines "Staates" (das heisst, einer bestimmten Staatsorganisation), das besagt aber die Frage nach dem Recht zum aktiven Widerstand und zur Beseitigung einer tyrannischen Regierung, die Frage nach dem Recht zur "Revolution", kann hier nur gestreift werden. Ob nicht auch für diese sowohl theoretisch wie vor allem auch politisch sehr heikle Frage vom Ganzheitsprinzip her sich ein Weg zur Lösung bietet? Die Frage müsste so gestellt werden: Hat eine wennglich rechtmässig berufene Regierung, die offensichtlich und in weitestem Ausmasse in der prinzipiellen Ausrichtung ihrer Regierungsgrundsätze gegen das Gemeinschaftsgut verstösst durch eindeutig ungerechte Gesetze, durch eindeutig das Gemeinwohl schädigende Massnahmen (in Wirtschaft, Politik...), ein absolutes Recht auf Selbstbehauptung? Oder haben die Staatsbürger, die - das ist notwendige Voraussetzung - alle gesetzlichen Mittel zur Änderung dieses Regierungssystems fruchtlos angewandt haben und nun nur mehr durch die de facto Gewalt der "Regierung" in Unterwerfung gehalten werden, das Recht zur "Revolution", zum bewaffneten Widerstand und zur gewaltsamen Regierungsänderung? (Dass natürlich eine sichere Erfolgsmöglichkeit eines solchen Widerstandes von vorneherein vorhanden sein muss, sei nur erwähnt.)

Wird die Frage auf Grund des Vorrangs des Gemeinwohles vor dem "Wohl" des Einzelnen, hier der Regierungsclique, bejahend beantwortet, so müsste auch die logische Weiterung eines solchen Entscheides gegenüber einer Regierung, die über eine (scheinbare oder tatsächliche) zahlenmässige Mehrheit im Volke verfügt, dabei aber - getragen von dieser Mehrheit und unter dem Einfluss der 'Psychologie der Masse' - zum eindeutigen Schaden des Ganzen, des bonum commune auch der eigenen Parteigänger der Regierung führt, klar ins Auge gefasst werden. Hier zeigt sich klar die Auswirkung des Ganzheitsprinzips gegenüber allzu eifriger demokratisch-zahlenmässiger Gleichstellung und Gleichbewertung der Einzelnen. Die Frage nach dem Recht zum bewaffneten Widerstand kann hier nur gestellt, nicht weiterhin beantwortet werden. Man vergleiche dazu die (sehr vorsichtig formulierte) Stellungnahme Pius XI. in seiner Enzyklika an die mexikanische Kirche vom 28. März 1937. AAS XXIX (1937) S.189 ff.

45) Schuster, Soziallehre, S. 74.

46) Guardini, Der Gegensatz, S. 162 f.

47) Freiheit und Unabhängigkeit sind ja der direkte Ausdruck von Einheit und Ganzheit auf dem politischen Feld; sie bilden geradezu das "Seinsgut" und Wertziel der staatlichen Gemeinschaft als staatlicher Ordnungseinheit, das es in immer neuem Leben der Gemeinschaft zu erhalten und

stets neu zu leben gilt.

48) S.th. II/II,61,1 ad 5.

49) trotz des 'forte' in S.th. I/II,60,3 ad 3.

50) Ein sprechendes Beispiel für diese unterschiedliche Verteilung von Würde und Bürde bieten die verschiedenen Wergeld-ordnungen des alten germanischen Rechtes.

51) Das ganze Verhältnis von Einzelmensch und Gemeinschaft kann erst nach der Erörterung des Subsidiaritätsprinzips besser verstanden und klarer herausgestellt werden.

52) S.th. II/II,58,9 ad 3; zur grösseren Klarheit könnte man zum 'singularum personarum in communitate existentium' hinzufügen : in quantum in communitate existunt.

53) Zit. nach S.th. II/II,104,5,c. Dicit enim Seneca: Errat, si quis existimet servitutem in totum hominem descendere; pars enim melior excepta est; corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem est sui juris. (Seneca de beneficiis lib. III,cap.20).

54) S.th. I/II,92,1 ad 3; Vergl. II/II,47,10 ad 2: Bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae vel civitatis aut regni.

55) Welty, Gemeinschaft und Einzelmensch S. 260.

56) S.th. II/II,47,10 ad 2. - Mit dieser Sinndeutung des Opfers soll keineswegs die oft heroische Opferbereitschaft des Einzelnen geringgeschätzt werden; es geht hier nur um die ganzheitliche Auffassung und Einordnung des Opfers als solchen.

57) .. cum socialis quaevis opera vi naturaque sua subsidium affere membris corporis socialis debeat, nunquam vero eadem destruere et absorbere. Pius XI, Enzyklika Quadragesimo anno vom 15. Mai 1931. Zitate aus Rerum novarum und Quadragesimo anno nach der lateinisch-deutschen Ausgabe von G. Gundlach, Die sozialen Rundschreiben Leos XIII. und Pius' XI. Paderborn 1933; Randnummer 79.

58) Gundlach, l.c. 78.

59) Joh. Messner, Die berufständische Ordnung, Innsbruck 1936, S. 7.

60) Leo XIII, Pervenuti, 19.3.1902; deutsche Übersetzung nach K. Lugmayr S. 411.

61) Leo XIII, Arcanum divinae sapientiae, 10.2.1880; Lugmayr S. 108.

62) Gundlach, l.c. 79.

63) J. Messner, Berufständische Ordnung, S. 23. "Das Ausmass der tatsächlichen Selbstverwaltungsrechte der Stände ist allerdings nicht von vornherein eindeutig bestimmt, es hängt ganz wesentlich von äusseren Umständen ab, nicht zuletzt von der sittlichen Kraft und politischen Reife eines Volkes, "politisch" in dem idealen und allgemeinen Sinne dieses Wortes genommen, in dem es die Sache des Gemeinwesens und die Verpflichtung zum Gemeinsinn bedeutet."

64) Aber selbst hierin sollte die natürliche Gemeinschaftsfolge gewahrt bleiben; zunächst sollten die "näheren" Gemeinschaften das Recht und die Pflicht zum "Einspringen" haben, wie es ja zumeist auch z.B. in Fragen der Vormundschaft u.ä. gehalten wird.

65) S.th. II/II,64,6,c, ad 2. Vita autem justorum est conservativa et promotiva boni communis, quia ipsi sunt principalior pars multitudinis. ad 2: Unde ille qui occidit justum,... privat communitatem majori bono.
66) Quadragesimo anno, Gundlach 78.
67) Vergl. hierzu den sehr interessanten Entscheid: U. S. Supreme Court Decision in the Oregon School Cases, June 1, 1925, zit. in der Enzyklika Divini illius magistri, Freiburg, S.30. "The fundamental theory of liberty upon which all governments in this union repose, excludes any general power of the State to standardize its children by forcing them to accept instruction from public teachers only. The child is not the mere creature of the State; those who nurture him and direct his destiny, have the right coupled with the high duty, to recognize, and prepare him for additional duties."
68) Quadragesimo anno, Gundlach 80.
69) J. Messner, S. 23. - Ähnlich ist auch das Recht des Einzelnen auf Privateigentum nicht ein vom Staat abgeleitetes Recht. Diesbezüglich sagt Quadragesimo anno:" der Staat kann also - immer im Rahmen des natürlichen und göttlichen Gesetzes - mit Rücksicht auf wirkliche Erfordernisse des allgemeinen Wohles genauer im einzelnen anordnen, was die Eigentümer hinsichtlich des Eigentumsgebrauchs dürfen, was ihnen verwehrt ist." Gundlach 49.
70) J. Messner, Berufständische Ordnung, 63. - "Man wende nicht ein, dass mit der Subsidiarität, mit dieser Hilfsstellung des Staates seiner Hoheit und Würde das Beste genommen sei. In Wahrheit bedeutet das Subsidiaritätsprinzip keine Abwertung des Staates, sondern das Gegenteil: die Sicherung seiner innersten Lebenskräfte.... Gerade in der Subsidiarität, der Hilfsstellung des Staates als der gesamtgesellschaftlichen Lebensgemeinschaft, sind aber ausserdem so hohe und umfassende Aufgaben des Staates begründet, dass kein anderer Gemeinschaftszweck im ganzen Bereiche der Kultur seinem Zwecke gleichkommt."
71) A. Rohner, Individuum und Gemeinschaft, in 'Divus Thomas', Freiburg III,1925, 286; zit. nach Welty, Gemeinschaft und Einzelmensch, 282.
72) Welty, l.c. 258.
73) Ähnliches gilt auch im Verhältnis von umfassender und umfasster Gemeinschaft zueinander: sie decken sich nicht in ihren Wertbereichen, sondern ragen oft weit über den Bereich der umfassenden Gemeinschaft hinaus. Ehe und Familie stehen im Staate, überragen ihn aber sicher weithin in dem ihnen eigentümlichen Wert und Sein; bei der Ehe mit ihrem übernatürlichen Charakter als Sakrament wird dies ganz eindeutig sichtbar. Darum unterstehen diese Gemeinschaften hierin auch nicht dem Staat, seiner Macht und Gesetzgebung, sondern haben vielmehr den Staat als 'Mittel' sich zugeordnet.
74) Pius XI., Enzyklika "Mit brennender Sorge", 14.3.1937. - Deutsche Ausgabe Innsbruck 1937, S.66.
75) Pius XI.,Enzyklika 'Divini Redemptoris', 19.3.1937. -

Innsbruck 1937; S.17 f. - "Im Plan des Schöpfers ist die Gesellschaft ein natürliches Mittel, dessen sich der Mensch zur Erreichung seines natürlichen Zieles bedienen kann und soll; denn die menschliche Gesellschaft ist für den Menschen da und nicht umgekehrt. Das soll freilich nicht in Sinne des individualistischen Liberalismus verstanden werden, der die Gesellschaft dem einzelnen zur egoistischen Ausnutzung unterordnet, sondern einzig in dem Sinne, dass einmal durch den organischen Zusammenschluss zur Gesellschaft allen durch die wechselseitige Zusammenarbeit die Möglichkeit gegeben werde, ihr wahres irdisches Glück zu wirken; darüber hinaus aber auch, damit in der Gesellschaft die Gesamtheit der in der Menschennatur niedergelegten individuellen und sozialen Anlagen zur Entfaltung komme und über das unmittelbare Nützliche hinaus an göttlicher Vollkommenheit abbildlich zur Darstellung gelange, was in einem Einzelwesen überhaupt nicht verwirklicht werden kann. Aber auch dieses Letzte ist wieder schliesslich nur um des Menschen willen, damit durch ihn dieser Abglanz göttlicher Vollkommenheit erkannt und in Lob und Anbetung auf den Schöpfer zurückbezogen werden kann. Nur der Mensch, die menschliche Persönlichkeit, nicht irgend eine menschliche Gesellschaft ist Träger von Verstand und freiem sittlichen Willen."

76) Guardini, Der Gegensatz, S. 159 f.
77) H. Freyer, Einleitung in die Soziologie, Leipzig 1931, S. 130.
78) Quadragesimo anno, Gundlach 97.

## II. Teil

### I. Die übernatürliche Zielordnung der Gemeinschaft.

1) Thomas von Aquin, Summa theologiae I,q.2,introductio.
2) eis auton heisst es im griechischen Text, nicht en auto, wie die Vulgataübersetzung voraussetzt; siehe z.B. A. Merk, Nov. Test. graece et latine, Roma 1933, pg. 661.
3) Matthias Jos. Scheeben, Die Mysterien des Christentums, 3. Aufl. Freiburg 1925, S.371.
4) Joh. Ad. Möhler, l.c. S. 168.
5) l.c. 173. Zu einigen neueren Versuchen einer Theologie der Geschichte nimmt M. Rast Stellung in einem Artikel der 'Stimmen der Zeit', Bd.131, 1936/37, S.1-11:" Zur Theodizee der Geschichte". Dort wird auch O. Bauhofer, Das Geheimnis der Zeiten, München o.J. (1935) besprochen. Bauhofer schreibt:" Die Geschichte ist von Ewigkeit her, d.h. noch ehe Geschichte überhaupt begann und war, in der göttlichen Perspektive der Heilsökonomie auf Christus hingeordnet, nämlich zu Christus hin aufgehoben. Christus ist die Erfüllung zu aller Geschichte,

weil er die Erlösung für alle Geschichte, für alles geschichtliche, todverfallene Dasein ist.... Die Inkarnation ist die Parusie des göttlichen Sinnes."S. 72. - Allerdings haben diese Worte bei Bauhofer einen anderen Sinn als die hier dargelegte Auffassung. Sowohl seine Auffassung von der Stellung Christi als "Ende der Geschichtlichkeit" (65) wie auch seine Auffassung von Geschichtlichkeit als "Sein zum Tode", als "Zerstreuung an das Werk" (50-52) dieser Welt weichen wesentlich von der hier versuchten Sinndeutung ab. Vgl. dazu besonders M. Rast, l.c.

6) l.c. 169-170.
7) G. Gundlach im Artikel "Christlich-soziale Bewegung" im Lexikon für Theologie und Kirche 2.Bd.,Sp.927, Freiburg 1931.
8) Die Formulierung dieses 3. Grundgesetzes geschieht in Anlehnung an eine Wesensbestimmung der christlich-sozialen Bewegung, die G. Gundlach im 'Lexikon für Theologie und Kirche' gibt; Bd.II, Freiburg 1931.
Hier geht es nur darum, das Lebensprinzip der menschlichen Gemeinschaft aufzuzeigen, das allerdings dann auch auf die Wirtschaftsgesellschaft im besonderen seine Anwendung finden müsste. Tatsächlich ist Christus das übernatürliche Lebensprinzip des Menschen überhaupt, ja, er ist in dem schon früher dargestellten Sinne Seinsprinzip und Zielgrund alles Seins: insofern ist dieses Grundprinzip menschlicher Gemeinschaftsordnung nur die Anwendung des allgemeinsten übernatürlichen Seinsprinzips der ganzen Schöpfung auf den Menschen und seine Gemeinschaft.
9) Leo XIII, Enzyklika 'Sapientiae christianae, Freiburg, S. 34.
10) Leo XIII, Enzyklika Pervenuti, 19.3.1902; Lugmayr 411.
11) Leo XIII, Enzyklika Arcanum divinae sapientiae, 10.2. 1880; Lugmayr 108.
12) G. Gundlach, Artikel 'Christlich-soziale Bewegung' in Lexikon für Theologie und Kirche Bd.II Sp. 927/928.
13) l.c.
14) Pius XI., Casti connubii; deutsche Ausgabe Freiburg, S.14.
15) Pius XI., Divini illius magistri, 31.12.1929; Deutsch, Freiburg, S.79.
16) l.c. 81.
17) Augustinus, de moribus Ecclesiae catholicae, 1.I.c.30.
18) Pius XI., Quas primas, 11.XII.1925; deutsch, Freiburg, S. 21(23.
19) l.c. S. 45.
20) In 'de praerogativis imperii' des Kölner Kanonikus Alexander von Roes; zitiert bei Gustav Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter, 3.Bd. S.66. Paderborn 1929.
21) Quadragesimo anno; Gundlach 137. - Vergl. dazu folgende Stelle des Aquinaten:"....quod pax est opus justitiae indirecte, inquantum scilicet removet prohibens; sed est opus charitatis directe, quia secundum propriam rationem

charitatis pacem causat. Est enim amor vis unitiva, ut Dionysius dicit. Pax autem est unio appetitivarum inclinationum. S.th. II/II,29.3 ad 3.
22) Quadragesimo anno; Gundlach 88.
23) Enzyklika 'Rerum novarum'; Gundlach 21.
24) Quadragesimo anno; Gundlach 137.
25) l.c. 138.
26) Vergl. Anmerkung 21.
27) Pius XI., Enzyklika 'De pace Christi', 23.12.1922; deutsch Freiburg S.31.
28) Pius XI., Quas primas, 11.12.1925; deutsch Freiburg S.27.

## II. Übernatürliche Ziel-Vollendung der menschlichen Gemeinschaftsteleologie.

1) Joh. Adam Möhler, Die Einheit in der Kirche, oder: Das Prinzip des Katholizismus; Neuausgabe in 'Deutsche Klassiker der katholischen Theologie, Mainz. S. 132.
2) Dass dabei wieder nicht an eine Seele im Vollsinn der forma corporis zu denken ist, sei nur kurz betont; das übernatürliche Leben kann nur in Analogien gleichsam von ferne her angedeutet und sichtbar gemacht werden.
3) J. Ternus, Gemeinschaftsglaube der Kirche, in "Scholastik" (10) 1935, S.15 f.
4) Carl Feckes, Das Mysterium der heiligen Kirche. Ihr Sein und Wirken im Organismus der Übernatur. 2.Aufl. Paderborn 1935, S. 143.
5) Matth. Jos. Scheeben, Die Mysterien des Christentums, Freiburg (1925). S.473.
6) Friedr. Pilgram, Physiologie der Kirche. Forschungen über die geistigen Gesetze, in denen die Kirche nach ihrer natürlichen Seite besteht, 1860. Neuausgabe in 'Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit', Mainz 1931, S.25.
7) Feckes l.c. S.184; Pilgram l.c. S.25. - Nicht alle Elemente der beiden definitorischen Umschreibungen der Kirche können hier näher entwickelt werden; auf einiges wird im Verlauf der Darstellung noch hinzuweisen sein.
8) Scheeben, Mysterien S.462.
9) Pilgram, l.c. 114.
10) l.c. S.30.
11) l.c. S.68.
12) l.c. S.110. - Auf die letzte Selbstzwecklichkeit der Kirche scheint Leo XIII. hinweisen zu wollen in der Enzyklika 'Sapientiae christianae vom 10.1.1890, Freiburg S.34/36, wenn er sagt, die Kirche sei eine 'divinitus constituta societas, quae illuc recta proximeque spectat, ut pacem animis ac sanctitatem afferat.... (der nächste Zweck der Kirche als Heilsanstalt!) Verum longe nobiliore instituto potestas sacra eo spectat, ut regat hominum animos tuendo regnum Dei et justitiam ejus, atque in hoc tota

versatur." (Also ist "Hauptzweck", der "erhabenere Zweck" der Kirche die Konstituierung des Reiches Gottes in den Seelen, das ist, ihre Selbstdarstellung als Reich Gottes in den Menschen.

13) Rich. Egenter, Gemeinnutz vor Eigennutz. Die soziale Leitidee im 'Tractatus de bono communi' des Fr. Remigius von Florenz ( 1319) in 'Scholastik' (9) 1934, S.80.

14) v. Hildebrand, Metaphysik der Gemeinschaft, S.488. - "Bei der höchsten Gemeinschaft hingegen, bei dem Corpus Christi mysticum, ist jede 'Spannung' zwischen Einzelperson und Gemeinschaft aufgehoben... Hier ist kein legitimer Konflikt möglich: Was vom Standpunkt der Gemeinschaft aus das beste ist, ist wesenhaft für die Heiligung und das Heil des einzelnen das beste. Und umgekehrt: jedes Wachstum des einzelnen in seinem letzten Wert ist eine Förderung der Gemeinschaft."

15) "Die jetzige, die gegenwärtige Kirche ist das Reich Christi und das Reich der Himmel." (Augustinus, de civitate Dei, l. 20, cap.9,1.) "Ad secundum dicendum, quod Ecclesia secundum statum viae est congregatio fidelium; sed secundum statum patriae est congregatio comprehendentium. Christus autem ..... non solum fidelium, sed etiam comprehendentium est caput." S.th. III,8,4 ad 2.

16) Pilgram l.c. S.294.

17) Scheeben, Mysterien, S.469.

18) S. Thomas, Sent. III, dist. 33,q.1.art.4; zit. nach E. Kurz, Individuum und Gemeinschaft, S.145.

19) Pilgram l.c. S.315.

20) l.c. S.92.

21) Matth. Jos. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, Freiburg 1878, II,S.437 f.

22) l.c. S.433.

23) S. Thomas, Sent. II, dist. 11,q.2, art.6; zit. nach E. Kurz, S.142.

24) S.th. I/II,4,8; ad 3. - Vergl. auch noch Kurz, S.136: "In der himmlischen Herrlichkeit sind's zwei Dinge, die zumeist die Guten erfreuen, nämlich der Genuss der Gottheit 'et communis sanctorum societas. Nullius enim boni possessio jucunda est sine socio, ut dicit Boethius". "Est ergo societas ... beatorum ... et hanc exigit communis felicitas'."

25) S.th. I/II, 21,4 c.

26) H. Schickling, Sinn und Grenze des aristotelischen Satzes: Das Ganze ist vor dem Teil. München, 1936, S.57.

27) Scheeben, Dogmatik, Freiburg 1882, III,S.377.

28) l.c. III, S.366 ff, besonders 371 f.

29) Pilgram, Physiologie, S. 315.

30) Scheeben, Dogmatik, III, 370.

31) l.c. S.372.

32) l.c. S.371.

33) S. Bonaventura, Breviloquium p.5,c.8.

Schluss: Utopie oder Wirklichkeit.

1) Quadragesimo anno; Gundlach 14; 39.
2) Th. Steinbüchel, Grundlegung II, 185.
3) G. Gundlach, Art. 'Christlich-soziale Bewegung' in 'Lexikon für Theologie und Kirche', II.Sp.927 ff.
4) Jos. de Vries, Christliche Philosophie, in 'Scholastik' (12) 1937, S.3.
5) Vergl. hierzu auch v. Hildebrand, Metaphysik der Gemeinschaft, S. 374 ff.
6) Arnold Rademacher, Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft, Augsburg 1931, S.181.
7) S.th. I,109, 2 ad 2.
8) "Deinde finis, cum tradiderit regnum Deo et Patri .... Cum autem subjecta fuerint illi omnia: tunc et ipse Filius subjectus erit ei, qui subjecit sibi omnia, ut sit Deus omnia in omnibus." 1.Cor. 15, 24 ss.
9) S. Augustinus, de civitate Dei 1.22,cap.30.

=== ***** ===

## Lebenslauf

Am 8. März 1904 wurde ich, Theodor Franz Geppert, deutscher Staatsangehöriger, zu Heessen in Westfalen als Sohn des Volksschulrektors Joseph Geppert und der Caroline Geppert, geb. Reploh, geboren. Nach fünfjährigem Besuch der Volksschule (1910-1915) trat ich in die Quinta der Rektoratschule zu Hamm in Westfalen ein, nach deren Absolvierung ich in die Obertertia des staatlichen humanistischen Gymnasiums zu Hamm überging (1918). Nach Absolvierung des Gymnasiums widmete ich mich von 1923 bis 1934 philosophischen und theologischen Studien an den privaten philosophisch-theologischen Lehranstalten zu Valkenburg (Holland) und Dublin (Irland). Unterbrochen wurden sie durch einen viersemestrigen Studienaufenthalt, 1928-1930, an der Universität und am Orientalischen Seminar zu Berlin, der hauptsächlich dem Studium der Japanologie diente. Von 1935 bis 1937 weilte ich zu weiterem Studium in Tokyo (Japan).

Seit 1941 unterrichte ich Nationalökonomie an der Sophia- Universität in Tokyo.

1937 begann ich mein staatswissenschaftliches Studium an der Universität Wien. Mit dem Sommersemester 1939 setzte ich mein Studium an der Universität Basel fort, um es dort am 4. Juli 1940 mit dem Doktorexamen zu beenden.

Vorlesungen hörte ich in Berlin bei den Professoren Dessoir. und Spranger, in Wien bei den Professoren Adamowich, Bartsch, von Degenfeld-Schonburg, Demelius, Goldmann, Hassinger, von Hold-Ferneck, Hupka, H. Mayer, Merkl, Ottel, Reininger, Spann, Verdross, Vogel, Winkler; an der Universität Basel bei den Professoren Brogle, Mangold, Ritschl, Ruck, Salin, H. Schmalenbach.

Meine Dissertation über die "Teleologie der menschlichen Gemeinschaft" entstand unter der wertvollen Förderung von Herrn Prof. Dr. E. Salin, dem hierfür auch an dieser Stelle mein Dank ausgesprochen sei.